حيدر حب اللّه

الحَديثُ الشريف

حدودُ المرجعيّة ودوائر الاحتجاج

الجزء الأول





1

الحـــديـــث الشـــريـــف

حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج

3

حيدر حب اللّه

الحَديثُ الشريف

حدودُ المرجعيّة ودوائر الاحتجاج

الجزء الأول



4

الحَديثُ الشريف

حدودُ المرجعيّة ودوائر الاحتجاج

الجزء الأول

حيدر حب اللّه



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-9953-93-069-5

الطبعة الأولى 2017



الإهداء

إلى المشتغلين بالحديث الشريف

الهادفيـــن معـــرفة الحـــقّ فيه

والمؤمنين بضرورة التفكير في قضيّته

للوصـــــول إلى نتائـــج أفضـــل

أقـــدّم هذه البضاعـــة المزجـــاة

حيدر

المقدّمة

لا تقلّ الدراسة التفصيليّة لقضيّة الحديث الشريف أهمّيةً عن التأصيل الأوّلي لها؛ لأنّ الكثير من عناصر القلق ومجالات النظر تكمن في الأبعاد التفصيليّة لقيمة الحديث الشريف والسنّة المحكيّة، وقد كنّا سابقاً بحثنا في المرحلة الأولى عن تاريخ النظر في مسألة حجيّة السنّة والحديث، وذلك في كتابنا المتواضع: (نظريّة السنّة)، ثم قمنا بعد ذلك بدراسة مفصّلة أخرى حول حجيّة السنّة الواقعيّة، بصرف النظر عن طريق وصولنا إليها، وذلك في كتابنا: (حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم)، وتوصّلنا هناك إلى مجموعة نتائج بدت لنا في غاية الأهميّة والتأثير، ووجدناها تغيّر كثيراً من الرؤية السائدة في التعامل مع قضية السنّة الشريفة.

ثم انتقلنا من المعالجة التاريخيّة ومن السنّة الواقعيّة، إلى السنّة المحكيّة، فدرسنا بالتفصيل في كتابنا: (حجيّة الحديث)، النظريّة التأسيسيّة في وسائل إثبات السنّة، أو أنواع السنّة المحكيّة، وأنّ وسائل الإثبات الوجداني ذات قيمة كالتواتر والخبر المحفوف بالقرينة القطعيّة، فيما وسائل الإثبات التعبّدي، كخبر الواحد الظنّي وما شابهه، لا قيمة معرفيّة ولا شرعيّة ولا عقلائيّة لها من حيث المبدأ.

أمّا في هذا الكتاب، فنريد أن ندرس المساحات التي تطالها نظريّتنا ونظريّات المشهور القائلين بحجيّة خبر الواحد الظنّي، أو بتعبير آخر: نظريّة القائلين بحجية الظنّ الصدوري، لنحدّد أنّه على وفق نظريّتنا وسائر النظريّات، هل تشمل الحجيّة والقيمة

المعرفيّة والدينية للسنّة المحكيّة هذه الدائرة أو تلك؟ حيث وقعت نقاشات طويلة داخل علوم عدّة كعلم أصول الفقه وعلم الكلام وعلم الفقه وعلوم الحديث والمصطلح، في نطاقات حجيّة الحديث، فهل الحديث الشريف ـ على سبيل المثال ـ حجّة في غير الفقه أو لا؟ وهل الحديث حجّة في باب فضائل الأعمال حتى لو كان ضعيفاً أو لا؟ وهل الحديث حجّة في مجال التكوينيات والتاريخ والتفسير أو لا؟ وهل الحديث الحجّة هو الحديث الذي يرويه الثقة أو الحديث الموثوق ولو لم يروه الثقة؟ وهل الحديث الحجّة يحتاج إلى عدالة الرواة أو يكفي وثاقتهم وصدقهم ودقّتهم في النقل؟ وهل الحديث الحجّة هو الحديث السليم سنداً أو أنّ سلامة المتن شرطٌ؟ وهو ما يفتح على مسألة نقد المتن الحديثي. وهل الحديث الحجّة هو الحديث المذهبي الذي دوّنته المصادر المذهبيّة أو الحديث الإسلامي المدوّن عند مختلف المذاهب؟ وما هو تأثير مسألة النقل بالمعنى على قيمة الأحاديث الموروثة؟ وما دور مواقف الأجيال العلمائيّة السابقة من حديثٍ ما سلباً أو إيجاباً في تقويته أو تضعيفه؟

ووفقاً للنظريّة التي يختارها الباحث في حجيّة الحديث: أيّ من الأحاديث سيحظى بالحجيّة؟ هل الخبر الصحيح أو معه الحسن أو معه الموثق أوالقويّ أو سيشمل أيضاً الخبر الضعيف في بعض حالاته، كما هي الحال في العديد من المراسيل، كمراسيل ابن أبي عمير والبزنطي وصفوان وسعيد بن المسيّب والصدوق والحسن بن محمّد بن سماعة، وغير ذلك؟ إلى غيرها من الأسئلة والموضوعات.

إنّ العديد من هذه الملفّات تترك تأثيراً بالغ الأهميّة على معايير اعتبار الأحاديث ونهج التعامل معها، والنتائج في هذه الملفّات وغيرها يختلف تارةً ويتطابق أخرى بين النظريّات الأصليّة التي يتمّ اختيارها في أصل حجيّة الحديث، مما بحثناه سابقاً في كتاب حجيّة الحديث كما أسلفنا.

لقد سعيتُ في هذه الدراسة هنا أن أستكمل المشروع الذي حاول تقديم قراءة شاملة

نسبيّاً لقضيّة الحديث من زاوية التأصيلات الفكريّة والنظريّة والقواعد الميدانية العامّة، فكان لابدّ من رصد هذه الملفّات وسواها، لكي نتمكّن من تقديم تصوّر مستوعب نسبيّاً حول قضيّة الحديث الشريف ونهج التعامل معه. مع التأكيد على أنّ القارئ العزيز قد يحتاج لمطالعة كتابنا: حجيّة الحديث، مسبقاً، قبل مطالعة هذا الكتاب؛ وذلك أنّنا نبني العديد من النتائج على أمور تمّ الحديث عنها هناك، كي لا نقع في التكرار أو الإطالة.

بل إنّ بعض البحوث الآتية في هذا الكتاب، وبتعبيرٍ أدقّ: بعض جوانب هذه البحوث، قائمٌ على نظريّة القائلين بالظنّ الصدوري والتي لا نؤمن بها، وهذا ما سيلاحظه القارئ مراراً من كوننا نعالج أحياناً ملفّات أو مقاربات في ضوء نظريّة مشهور المتأخّرين من القول بالظنّ الصدوري، وإلا فالنتيجة على نظريّتنا قد تكون واضحةً أو قريبةَ المأخذ أو مختلفة المسلك، وقد شرحنا ذلك عند كلّ نظريّة أو محور من محاور البحث في هذا الكتاب، وبيّنا مقاربة الموضوع على مسلكنا وعلى مسلك المشهور أيضاً، ومن ثمّ تجدنا أحياناً نقول: خبر الواحد حجّة في تفاصيل العقائد مثلاً، لكنّ هذا على مبنى حجيّة خبر الواحد الظنّي، أمّا على مسلكنا فلن يكون حجّةً بشكل واضح تبعاً للأصول التحتيّة التي نؤمن بها.

وقد كنتُ ألقيتُ مادّة هذا الكتاب على طلاب البحث الخارج (الدراسات العليا) في مدينة قم، في إيران، وذلك في العام الدراسي ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨م، ثمّ قمت بإجراء تعديلات وتطويرات على المادّة التي قمت بتدوينها، لأُعيد إلقاء هذه الدروس مجدّداً وبشكل أوسع على طلاب المرحلة العليا في العام الدراسي ٢٠١٦ ـ ٢٠١٧م، (وقسم من العام الدراسي السابق عليه)، لأُخرجها بهذا الشكل الذي يراه القارئ العزيز.

إنّني إذ أشكر طلابي الأعزاء الذين شرّفوني في حضور هذه الموضوعات البحثيّة، وساهموا في النقاش والحوار الجادَّين في سلسلة من هذه الملفّات، أشكر أيضاً كلّ الذين ساهموا وما يزالون في تنضيد حروف هذا الكتاب وغيره، وإخراجه الفنّي، وطباعته،

ونشره وتوزيعه. وليس أمامي إلا شكر القارئ العزيز على صبره في قراءة هذا الكتاب، متأمّلاً منه أن لا يبخل عليّ بكلّ ما هو مفيد نافع من الملاحظات النقديّة البنّاءة.

كما أتوجّه بخالص العرفان والامتنان لأسرتي الكريمة وزوجتي العزيزة على صبرهم ومساعدتهم ومساندتهم لي دوماً في مختلف أعمالي، وأرجو الله تعالى أن يجزيهم خير جزاء العاملين الصالحين المحسنين، ويحقّق لهم ما يتمنّون من خيرٍ وصلاح في الدنيا والآخرة، إنّه نعم السميع ونعم المجيب.

أسأل الله تعالى أن يجمعنا جميعاً على الهدى والوعي والبصيرة وحُسن الفهم والدرك، إنّه وليٌّ قدير وبالإجابة جدير.

حيدر محمّد كامل حُبّ الله

١ ـ رمضان ـ ١٤٣٨هـ

٢٧ ـ ٥ ـ ٢٠١٧م

المدخل

تشريح الملفّات وتوضيح المسارات

تمهيد

بعد الفراغ عن أصل نظريّة حجيّة السنّة المحكيّة وخبر الواحد الظنّي، لابدّ أن يُبحث في دائرة هذه الحجيّة، بمعنى أنّ السنّة المحكية أو الخبر الآحادي مثلاً ـ بعد ثبوت الحجيّة له ـ هل يصبح حجّةً مطلقاً بمختلف جوانب الإطلاق أو لابدّ من إجراء تقييدات على هذه الحجيّة، بحيث يكون حجّةً في موردٍ دون آخر؟ والكلام عينه على المقلب الآخر: إنّ الخبر مسلوب الحجيّة على وفق القاعدة، هل يمكن أن يكون حجّةً في دوائر معيّنة لأسباب إضافيّة أو لا؟ وإذا كان كذلك فأين؟ ولماذا؟ وكيف؟

هذا ما ستعتني به دراستنا هذه إن شاء الله تعالى.

أهميّة الدراسة وضرورتها ومنهجها

لاشكّ في أنّ هذا البحث الاستكمالي ضروريٌّ جداً؛ وذلك أنّ الكثير من التفاصيل التي يعالجها هذا البحث تدخل ضمن التفاصيل ذات التأثيرات الكبيرة على الاجتهاد الديني النصّي، بحيث لا يكفي تأصيل القاعدة الأوليّة، بل لابدّ من رصد الحدود والمعالم والنطاقات والمساحات، فتأصيل القاعدة لا يمكن أن تنتهي رحلته دون وضع الحدود وتعيين المسارات التطبيقيّة العامّة، وإلا أمكن أن ندخل في شيء من الفوضى أو التشويش بما قد يهدم القاعدة المؤصّلة نفسها على المدى البعيد، أو يقوم بتفريغها من مضمونها أو التحايل أو التلاعب عليها.

وسوف نستخدم في هذا البحث المنهج المعياريّ والنقدي، لنصل إلى نتيجة تحدّد الموقف من الملفّات المطروحة أو التي يمكن أن تُطرح، وفي حقيقة الأمر فإنّ هذه الدراسة المتشعّبة تنتمي إلى حقول معرفيّة متعدّدة، لكنّ أبرزها علم أصول الفقه، وعلوم الحديث والمصطلح، وعلم الكلام، وعلم الفقه الإسلامي.

نطاق الدراسة ومساحتها

تدور فصول هذه الدراسة حول التفريعات الناتجة عن تأصيل نظريّة حجيّة الحديث، ولهذا فهي تحاول التقاط كلّ البحوث التي تندرج ضمن هذا السياق، وإن كانت قد تهمل بعض تفاصيل التفاصيل الجزئيّة التي يمكن للباحث رصدها في علوم الحديث والمصطلح تارة، والرجال والجرح والتعديل أخرى و..

فصول الدراسة ومحاورها

يقع البحث في هذا الكتاب ضمن محاور وفصول رئيسة للعمل، وسوف نقسّمها إلى قسمين كبيرين، ندرك أنّ بينهما بعض التداخل، لكنّنا نحاول التماس الحالة الغالبة في هذا السياق والطابع العام:

القسم الأوّل: دائرة حجيّة الحديث في نطاق حيثيات الصدور وجهات السند

ونقصد بهذا القسم دراسة دوائر الحجيّة ونطاقاتها التي تتصل بأبعاد يغلب فيها طابع النظر إلى جانب صدور الحديث ووسائل إثباته التاريخي والسندي والمصدري، وفي هذا السياق سوف تواجهنا مجموعة من المحاور، وهي:

المحور الأوّل: حجية الحديث بين الخبر الحسّي والخبر الحدسي، ويُقصد بهذا المحور الذي قد يمكن منهجيّاً وضعه في القسم الثاني أيضاً، أنّ حجية الخبر هل يشترط فيها حصول المعلومة للراوي عن طريق الحسّ أو يمكن أن يكون ذلك عن طريق الحدس

أيضاً؟ فلو ثبت له الأمر بطريق حدسي ثم أخبر عنه، فهل لإخباره قيمة وفقاً لقواعد حجيّة الحديث أو لا؟

ويلحق بهذا البحث المسألة المعروفة بدوران الأمر بين الحسيّة والحدسيّة، فيما لو شككنا في أنّ الخبر هل حصل عليه الراوي عن طريق الحسّ أو الحدس، ولهذه القاعدة تأثيرات مهمّة في غير موضع، منها حجيّة قول اللغوي وكذلك حجيّة قول علماء الرجال والجرح والتعديل، كما بحثناه مفصّلاً في علم الرجال.

وحيث إنّ النتيجة المعروفة هنا هي اختصاص الحجيّة بالخبر الحسّي، لهذا فستكون كلّ المحاور اللاحقة مختصّةً بالخبر الحسّي، وتعبّر في حقيقة الأمر عن تفصيلٍ في حجيّته؛ لهذا وضعنا هذا البحث في البداية.

المحور الثاني: حجيّة الحديث بين الوثوق والوثاقة، ونقصد بهذا البحث أنّه هل حجيّة الحديث تثبت للخبر الواحد الذي يرويه الثقة أو لخبر الواحد الذي يفيد الوثوق بالصدور بصرف النظر عن رواية الثقة له؟ وهذا ما نصطلح عليه ببحث الوثوق والوثاقة.

وعلى كلّ من مسلك الوثوق والوثاقة هنا ستتفرّع مجموعة من الملفّات، بعضها سيقترب ـ وليس بالضرورة سينحصر ـ من منهجيّة منطق الوثوق في الحجيّة، وبعضها الآخر سوف يقترب أكثر من منهجيّة منطق الوثاقة وصفات الراوي في الحجيّة، لهذا سنشرع في البداية بالملفّات الأكثر قرباً من صفات الراوي، وهي الموضوعات التي سوف يتضمّنها المحوران: الثالث والرابع اللذين سيحظيان بدراسة مطوّلة نسبيّاً، ثم ننتقل إلى الملفّات التي تتصل أو تقترب أكثر من خصوصيّة عنصر الوثوق، وهي المحور الخامس والسادس والسابع والثامن، ثم سننتقل بعدها إلى أُفقٍ آخر في سائر المحاور.

المحور الثالث: حجيّة الحديث بين الوثاقة والعدالة، ويُقصد بهذا المحور النظر في أنّه لو بنينا على أنّ حجية الحديث ليست رهينة الوثوق فقط، بل رهينة عناصر يتصف بها

الراوي، فهل الشرط في حجيّة الخبر هو وثاقة الراوي من حيث النقل أو لابدّ من عدالته الشرعيّة بما تحمله صفة العدالة من استقامة على جادّة الشرع في فعل الواجبات وترك المحرّمات، وليس خصوص الكذب منها؟

ويلحق بهذا المحور، بل هو نتيج رئيس من نتائجه أيضاً، البحث في علاقة شرط العدالة بشرط سلامة الاعتقاد، وهذا يعني أنّه لو شرطنا الحجيّة بخبر العدل لزم أن يكون الرواة سليمي الاعتقاد الديني والمذهبي إذا ربطنا شرط العدالة بشرط سلامة العقيدة.

المحور الرابع: إذا صرفنا النظر عن شرط العدالة، هل يمكن الحديث عن شرط سلامة الاعتقاد بوصفه شرطاً مستقلاً قائماً بنفسه، بمعنى هل يمكن فرض شرط سلامة الاعتقاد بصرف النظر عن قيد العدالة وارتباطه به أو لا؟

ويفتح هذا الموضوع على ملفّ مهم جداً وهو ملفّ اعتبار المصادر الحديثيّة غير المذهبيّة، فهل يمكن للشيعي مثلاً الرجوع إلى مصادر الحديث السنيّة أو لا وبالعكس؟ وهل توجد في نظريّة حجيّة الحديث معوقات أمام هذا الأمر أو لا؟ وما هي؟

المحور الخامس: **حجيّة الحديث بين الجبر السندي وعدمه**، ونقصد بهذا المحور دراسة أنّ الخبر الحجّة هل هو الخبر الحاوي لشروطه أو يمكن أن يكون الخبر غير الحاوي لشروط الحجيّة حجّةً أيضاً لو عمل به المشهور؟ وهذا هو البحث المعروف بقاعدة الجبر السندي.

ويلحق بهذا البحث بحثٌ متني صغير وهو قاعدة الجبر الدلالي، وقد فضّلنا التعرّض له هنا، وإن كان يتصل بالمتن؛ نظراً لكونه مختصراً وصغيراً وملحقاً.

المحور السادس: **حجيّة الحديث بين الوهن السندي وعدمه**، ويقصد بهذا المحور العكس تماماً مما يُقصد بالمحور السابق، وهو أنّ حجيّة الخبر هل تنهار وتتقيّد بمخالفة المشهور لهذا الخبر في مقام العمل وإعراضهم عنه أو لا؟ وهو ما يعرف بنظريّة الوهن السندي. ويلحق به الوهن الدلالي بنفس الطريقة التي شرحناها في الجبر الدلالي. وهو

بحث يتصل بعنوان أوسع يمكن تسميته بالأمارة العكسيّة غير الحجّة في نفسها والتي تواجه الخبر الحجّة في نفسه.

كما يستبطن هذا البحث ـ بصيغته العامّة المشار إليها (الأمارة العكسيّة) ـ بحثان مهمّان جعلناهما من فروعه وفصوله:

أوّلهما: مخالفة الحديث للسيرة المتشرّعية، أو لعمل أهل المدينة، وهي نظريّة طرحها الإمام مالك بن أنس فيما يُنسب له.

وثانيهما: مخالفة رواية الراوي لعمله ومذهبه أو العكس، وهي فكرة طُرحت منذ قديم الأيّام في الأوساط الأصوليّة السنيّة وفي علوم مصطلح الحديث. ويُقصد بها أنّ حجيّة حديث الراوي هل تثبت لو خالف الراوي نفسه ما رواه من أحاديث أو لا؟ فالراوي قد يكون له مذهب معيّن بمعنى أن يكون صاحب رأي كبعض الصحابة والتابعين وأئمّة المذاهب وأقرانهم، ويروي لنا رواية في أمرٍ ما، ثم لما نرجع إلى آرائه ونظريّاته نجده يذهب مذهباً آخر يخالف الرواية التي وصلتنا من طريقه هو نفسه، فهل يضرّ ذلك بالرواية أو لا؟ هل يؤخذ بمذهبه أو بروايته؟

المحور السابع: حجيّة الحديث بين الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف وغيرهما، ويقصد به أنّ حجيّة الحديث واعتباره الصدوري هل يشترط فيهما أن يكون على وفقه ظنّ، أو على الأقلّ لا يكون على خلافه ظنّ أو لا؟

وهذا البحث من شؤون ونتائج المحورين السابقين.

المحور الثامن: حجيّة الحديث بين المباشرة والوسائط، ويُقصد بهذا المحور أنّ قوانين حجيّة الحديث هل تختصّ بالخبر الذي ينقله الراوي بالمباشرة عن الحدث أو تشمل الخبر الذي ينقله راوٍ عن راوٍ آخر عن مثله عن الحدث نفسه؟

وهذا هو البحث المعروف بين الأصوليّين المتأخّرين بحجيّة الخبر مع الواسطة، والذي كانوا يبحثونه عادةً في لواحق البحث في دلالة آية النبأ على حجيّة خبر الواحد،

وفيه كلام طويل عندهم. وهو من الأبحاث المهمّة على صعيد نظريّة الوثوق كما سوف نرى إن شاء الله.

المحور التاسع: حجيّة الحديث بين التنويعات الحديثيّة في علوم الدراية والمصطلح، ونقصد بهذا المحور البحث عن الأنواع الرئيسة للحديث في علوم الدراية والمصطلح، والتي يشملها قانون الحجيّة وتمثل دائرةً له، ويتركّز البحث بشكل رئيس حول الحديث الصحيح بنفسه وبغيره، والحديث الحسن كذلك، والحديث الموثق، والحديث القويّ، والحديث الضعيف ونحو ذلك.

ومن خلال البحث في شمول قانون الحجيّة للحديث الضعيف، يأتي الكلام في حجيّة بعض الأحاديث الضعيفة التي يتمّ تفادي مشاكلها الصدوريّة باعتبارات صدوريّة وسنديّة فقط، ويقف على رأس هذه العيّنة مجموعة عناوين من أبرزها: المراسيل الحجّة، كمراسيل الثلاثة، ومراسيل سعيد بن المسيّب، والحسن بن محمّد بن سماعة، والصدوق، وغيرهم. ومن أبرزها أيضاً: الحديث المضمر، والحديث الموقوف، وغير ذلك.

وكذلك من الموضوعات المهمّة هنا البحث في حجيّة خبر مجهول الحال، ومن لم يثبت فسقه أو ضعفه، على أساس اعتبارات تشير إليها آية النبأ عند بعضهم.

هذه هي أهم محاور القسم الأوّل المتصل بشكل أكبر نسبيّاً بالجهات الصدوريّة والسنديّة.

القسم الثاني: دائرة حجيّة الحديث في نطاق حيثيات المضمون والمحتوى وجهات المتن الحديثي

ونقصد بهذا القسم دراسة دوائر الحجيّة ونطاقاتها التي تتصل بأبعاد يغلب فيها طابع النظر إلى جانب مضمون الحديث ومحتواه، وجهاته المتنيّة، وفي هذا السياق سوف تواجهنا أيضاً مجموعة من المحاور، وهي:

المحور الأوّل: حجية الحديث بين نقد السند ونقد المتن، ويقصد بهذا المحور البحث

عن أنّ معايير النظر في الحديث هل تختصّ بسنده ومصدره وحيثيّات صدوره أو تشمل النظر في متنه وممارسة نقد له وفق قواعد نقد المتن؟ بل هل معيار الحجية هو النظر في السند أو المتن؟ وهنا سنبحث في قواعد وأصول نقد المتن ومجالاته وتأثيراته ومعيقاته وغير ذلك، ونتحدّث أيضاً عن مسألة زيادات الثقات أو **أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة** وما شابه ذلك.

المحور الثاني: حجيّة الحديث بين النقل اللفظي والنقل بالمعنى، ويقصد بهذا المحور الحديث عن أنّ نقل الأحاديث هل تمّ عبر الألفاظ أو كان المنقول هو معنى ما صدر عن النبيّ مثلاً؟ وهذا ما يعدّ واحداً من الموضوعات المهمّة جداً في التعامل مع الحديث ودلالاته ونصوصه من خلال النظر في طبيعة النصّ المنقول لنا وهويّته، وسوف نتعرّض هنا لسلسلة من البحوث التي نراها في غاية الأهميّة كالطريقة الفهرستيّة وطبيعة النقل الحديثي عبر التاريخ.

المحور الثالث: حجيّة الحديث بين الأحكام والموضوعات، ويقصد بهذا البحث أنّ حجية الخبر هل تختصّ بما إذا كان ما يحمله الخبر من مضمون ينتمي إلى مجال الأحكام الشرعيّة والأخلاقيّة، أو يشمل مجال الموضوعات الخارجيّة كالإخبار عن النجاسة أو غير ذلك؟ وهنا يطرح موضوع دائرة حجيّة البيّنات في القضاء وغيره، ومفهوم البيّنة وغير ذلك.

المحور الرابع: حجيّة الحديث بين العمليّات والنظريّات، ويقصد به ـ وهو متداخل بعض الشيء مع سابقه، لكنّنا فصلناه عنه لأهميّته الفائقة ـ أنّ حجيّة الحديث هل تختصّ بالقضايا الفقهيّة والعمليّة أو تشمل غيرها من المسائل التكوينيّة والطبيّة وخلق السماء والعالم، وخواصّ الأشياء، وكذلك الأمور التاريخيّة والقضايا العقائديّة والمجالات التفسيرية غير المتصلة بالفقه والعمل وغير ذلك؟ وهذا ما نصطلح عليه بنظريّة العلميّات والعمليات في حجية الأخبار. وستكون لنا ـ بحول الله ـ وقفة مطوّلة نسبيّاً

مع النظريّات والطروحات في هذه القضايا، والتعليقات والمناقشات معها.

المحور الخامس: حجيّة الحديث بين باب الحدود وغيره، ونتعرّض في هذا المحور لبعض النظريّات المنسوبة إلى بعض علماء الأحناف في التفصيل في حجيّة الخبر بين كون مضمونه متصلاً بباب الحدود وغيره، وهو ما يفتح على التنويع في الاحتجاج بالحديث بين القضايا الخطيرة وغير الخطيرة.

المحور السادس: حجيّة الحديث بين ما تعمّ به البلوى وعدمه، ونتعرّض في هذا البحث ـ المطروح في دراسات علماء أهل السنّة، والذي قد يتصل بحيثيّات السند وبحيثيّات المتن، ولكنّنا أحببنا وضعه هنا ـ نتعرّض للتفصيل القائل بأنّ الخبر الآحادي لو تضمّن مضموناً تعمّ به البلوى أمكن التوقّف عن الأخذ به لمبرّرات سندرسها في محلّه بحول الله تعالى.

المحور السابع: حجيّة الحديث بين السنن والإلزاميّات، ويقصد بهذا المحور التعرّض لما عرف بقاعدة التسامح في أدلّة السنن أو فضائل الأعمال، فإذا كان المضمون غير إلزاميّ، فهل يمكن توسعة نطاق حجيّة الخبر أو لا؟ وهذه القاعدة لها تفريعات عديدة سوف نبحثها بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

إلى غيرها من الأبحاث المهمّة والضروريّة في هذا المجال، والتي سوف نبحثها تباعاً إن شاء الله سبحانه.

الفصل الأوّل

دائرة حجيّة الحديث

في نطاق حيثيّات الصدور وجهات السند

تمهيد

قلنا بأنّ البحث في هذا الكتاب سوف يكون في قسمين كبيرين:

القسم الأوّل: البحوث المتصلة بدائرة حجيّة الحديث والخبر، مما هو ذو صلة بالجهات السندية والصدوريّة.

القسم الثاني: البحوث المتصلة بدائرة حجيّة الحديث والخبر، مما هو ذو صلة بالجهات المتنيّة والمضمونيّة.

ونشرع هنا ـ بحول الله تعالى ـ بالقسم الأوّل المتصل بجهات السند، والذي فصّلناه إلى سلسلة من المحاور، بهدف الوصول إلى صورة متكاملة نسبيّاً حول الحديث ومساحة حجيّته على مختلف النظريّات.

وستكون طريقتنا معالجة كلّ محور على حدة، وسنحاول أن نجعل المحاور بحيث يكون المترتَّب عليه أوّلاً، ويلحقه غيره، قدر المستطاع لنا في ذلك؛ لأنّ هذا الترتيب للبحوث لم يُدرج في كتب المسلمين بهذه الطريقة، وإنّما كانت بحوثاً متبعثرةً لهم في علوم شتّى، فاضطررنا لإعادة ترتيبها هنا في أقرب طريقة ممكنة، مع الحفاظ على المنهجيّة والتبويب، ومن الله نستمدّ العون.

المحور الأوّل

حجيّة الحديث بين الحسّ والحدس أو

مصادر معلومات الناقلين

تمهيد

يُقصد بهذا البحث النظر في أنّ دائرة حجيّة الخبر هل تختصّ بالخبر الحسّي الذي توصّل إليه الناقل للخبر عن طريق الحسّ المباشر كالمشاهدة أو السماع للحدث نفسه، والحسّ غير المباشر كمعرفة العدالة من خلال معالمها الحسيّة مما هو ملازمٌ للحسّ ملحقٌ به عقلائيّاً نتيجة ظهور آثاره القريبة في أفق الحواس عادةً، أو أنّ حجيّة الخبر تشمل الخبر الحدسيَّ الذي توصّل إليه الراوي عبر إعمال الفكر والحدس والتحليل، كأن يُخبر عن وجود الله عبر إعمال الفكر العقلّي والبرهنة الفلسفيّة، أو يُخبر عن عدالة زيد عبر النظر والتأمّل والتحليل التاريخي والتدقيق في طبيعة رواياته مثلاً، مع أنّه بعيدٌ زماناً عنه؟

وهذا البحث تعرّض له الأصوليّون في مباحث الإجماع المنقول، وأحياناً في مبحث قول اللغوي وأمثالهما[1]، وأفرده السيّد محمّد باقر الصدر في بحث الأخبار، ومن الواضح أنّ ما فعله السيد محمد باقر الصدر كان هو الصحيح؛ إذ من حقّ هذا البحث أن يُفرد بعنوانه في ملحقات مباحث حجيّة الخبر، لتكون الفتوى أو الإجماع المنقول بمثابة تطبيقٍ له لا غير.

---

(١) مال أغلب من تعرّض لهذا الموضوع إلى عدم شمول الحجيّة للخبر الحدسي، فانظر ـ على سبيل المثال ـ: فرائد الأصول ١: ١٨٣؛ وبحر الفوائد ١: ١١٣؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٩٠، ١٠٢؛ والصدر، دروس في علم الأصول ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣؛ والخميني، معتمد الأصول: ٤٧٣؛ والخوئي، الهداية في الأصول ٤: ١٤.

ونجد لهذا البحث تطبيقات عدّة مثل:

أ ـ مبحث الفتوى والإجماع والتواتر، وذلك أنّهم نظروا في أنّ الفتوى التي تصدر من الفقيه والتي تعبّر عن نظرٍ اجتهاديّ منه في موقف النبيّ، هل تمثّل نقلاً حجّةً عن النبيّ باعتبارها في قوّة القول بأنّ النبيّ يرى ذلك؟ فالمفتي لم يسمع النبيّ ولكنّه حلّل ونظر في الأدلّة العلميّة الاجتهاديّة فتوصّل إلى نتيجة رأى فيها أنّ الشريعة قد حرّمت الأمر الفلاني، فكان قوله هذا بمثابة إخبارٍ منه في أنّ النبيّ قد قال ذلك، لكنّه إخبار ليس حسيّاً ولو بالواسطة، بل هو حدسيٌّ، نشأ عن الاجتهاد والنظر في الأدلّة العقليّة والنقليّة عبر إجراء المقاربات والمقارنات، ولهذا عندما يُخبر عن الحكم الشرعي فهل إخباره هذا إخبارٌ عن صدور نصّ بحيث يكون حجّةً من باب الخبر؟

وأيضاً إذا نقل لنا شخصٌ إجماع العلماء على موقف وكان نقله هذا معتمداً على تحليل الأمور وليس على تتبّع الكلمات والمواقف عبر مراجعة المصادر والوثائق التاريخيّة والتراثيّة، ففي هذه الحال هل نقول بأنّ نقله هذا حجّة أو لا؟ والأمر عينه في دعواه التواتر المنطلق من مثل ذلك.

ب ـ مبحث قول اللغوي، فلو نقل اللغوي أمراً لغويّاً واعتمد على النظر والاجتهاد لا على السمع من أهل العربيّة مباشرةً، فهل يكون نقله هذا حجّةً من باب حجيّة خبر الثقة أو لا؟

ومن الواضح أنّنا في حالة الفتوى أو نقل الإجماع أو اللغويّات بشكلٍ حدسيّ، لا نبحث في أصل الحجيّة، بل نبحث في الحجيّة في ضوء نظريّة حجيّة خبر الثقة خاصّة، فقد نتوصّل هنا إلى نفي الحجيّة، لكنّ الحجية تكون ثابتةً في هذه المواضع نفسها من زاوية قاعدةٍ أخرى مغايرة لقانون حجيّة الخبر والحديث.

ج ـ مبحث قاعدة التسامح، وهي من تطبيقات التطبيق الأوّل المتقدّم، فإنّ مسألتنا هنا تجعل فتوى الفقيه بوصفها إخباراً حدسيّاً من مصاديق قاعدة التسامح؛ ولهذا لو قبلنا

بشمول الحجيّة للخبر الحدسي، فإنّ فتوى الفقيه باستحباب شيءٍ لم نجد عليه أيّ روايةٍ ولو ضعيفة السند، سوف تمثل خبراً حدسيّاً في هذه الحال، وستنطبق على هذا الخبر الحدسي قاعدة التسامح، وسوف يأتي أنّه قد يُطرح تطبيق القاعدة المذكورة على فتوى الفقيه أيضاً وبهذه الطريقة.

بهذا يتبيّن أهميّة هذا المحور وتأثيراته.

حجيّة الخبر الحدسي، المستندات والمناقشات

من الواضح أنّ حجيّة الخبر الحسّي هي القدر المتيقّن من الحجيّة على تمام النظريّات ووفقاً للأدلّة بأنواعها، مع الأخذ بعين الاعتبار سائر شروط الحجيّة، فإنّ هذا الخبر إذا أفاد الوثوق والاطمئنان كان حجّةً لحجيّة الاطمئنان، وأما إذا لم يُفده وبنينا على حجيّة الخبر الظنّي الآحادي، فإنّ السيرة العقلائيّة والمتشرّعية تشمل الخبر الحسّي بالتأكيد، حيث يعمل العقلاء بهذا الخبر قطعاً، والروايات التي بين أيدينا تشهد على أنّ عمل المتشرّعة كان عبر تناقل الأخبار التي سُمعت عن فلان عن فلان، فالخبر حسّيٌّ بالسماع.

وأمّا الآيات القرآنية والروايات والإجماع ونحو ذلك ممّا استُدلّ به على حجيّة خبر الواحد الظنّي، فالقدر المتيقّن منها أو المشمول لإطلاقها هو الخبر الحسّي، فإنّ هذا الخبر مصداقٌ للنبأ الوارد في آية النبأ، وقدرٌ متيقّن من معقد الإجماع القائم على حجيّة خبر الواحد وهكذا، فلا مشكلة في طرف الخبر الحسيّ.

إنّما الكلام في الخبر الحدسي، فهل هو مشمول لأدلّة الحجيّة أو لا؟

إذا ثبت ذلك اتسعت دائرة الحجيّة، وكان من ثمرات هذا البحث ما قيل في باب حجيّة الإجماع المنقول كما ألمحنا قبل قليل؛ إذ اعتبرت فتاوى المفتين بمثابة إخبارات حدسيّة عن قول المعصوم، وحُكم بحجيّتها انطلاقاً من دليل حجيّة خبر الثقة، ثم أُورد على ذلك بأنّها إخبارات حدسيّة، فإذا شمل دليل الحجيّة الخبر الحدسي تمّ تلافي ذلك

الإيراد.

والصحيح عدم حجيّة الخبر الحدسي إذا لم يوجب العلم والاطمئنان؛ لأنّ السيرة العقلائيّة والمتشرّعية، وهما العمدة في الحجيّة عند المتأخّرين، يحرز عدم قيامهما على الخبر الحدسي بما هو خبر، فإنّ زرارة لم يكن ليعمل باجتهاد محمد بن مسلم ما لم ينقل له خبراً سماعيّاً عن الإمام، أو يقنع هو نفسه بمضمون الخبر بحيث يحصل اليقين بالمضمون، ولهذا اختلف أصحاب النبيّ والأئمّة فيما بينهم في الاجتهادات المتعدّدة، ولم يكن أحدهم يتعبّد بقول الآخر من باب حجيّة خبر الثقة.

بل الحال أوضح بين العقلاء، فهم لا يعملون بتحليل شخص لأمرٍ ما من باب خبر الثقة، نعم قد يقومون بذلك من باب رجوع الجاهل إلى العالم، أي حجيّة الفتوى لا حجيّة الخبر، وهذا أمرٌ آخر لا يتعلّق بجهة بحثنا هنا كما هو واضح، ولهذا يميّزون بين الرجوع للمُخْبِر بملاك حجيّة خبره، والرجوع للخبير بملاك حجيّة علمه، ويرونهما مفهومين مستقلّين، وإن كانوا يرون إخبار الخبير عن عين ما توصّل إليه في خبرته إخباراً حسيّاً، لأنّه يخبر عن ما يختلج في ذاته وعقله، وهذا غير إخباره عن الواقع عينه الذي اكتشفه بالحدس والخبرة فتأمّل.

وسبب الفرق بين الحالتين عقلائيّاً أنّ العقلاء ـ كما يُلمح بعض المتأخّرين(١) ـ يفترضون أنّ الراوي إذا كان ثقةً في نقله كفى في حجيّة الخبر الحسّي؛ لضعف احتمال الخطأ في الحواس عادةً، بينما في الخبر الحدسي نحن بحاجة إلى أمر إضافي غير وثاقة الراوي في النقل، وهو عدم خطئه في الاجتهاد، فلهذا لا تقوم حجيّة قوله على وثاقته فحسب، حتى نأخذ بقوله بمجرّد وثاقته، بل على خبرويّته أيضاً، ومن ثمّ فالخبير مثله لا قيمة لخبرويّته عليه في حقّه؛ لأنّه يكتشف منشأ الاجتهاد فيكون كمن حضر الحدث في

---

(١) انظر: الخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٤٤؛ ومصباح الأصول ٢: ١٤٤؛ ومحمد طاهر آل الشيخ راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٥: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

الخبر الحسّي نفسه، فلم يرَ شيئاً مما أخبر به المخبِر عن حسّ.

ومن هنا، نلاحظ أنّ كثرة الخطأ الحدسي وقلّة الخطأ الحسّي في الناس هو المرجع في تمييزهم بين الخبر الحسّي والحدسي ووضع معايير مختلفة لهما، ولهذا لو صادف أنّ الشخص المخبر حسّاً ضعيف الحواس وكثير الخطأ فيها لم يمكن الأخذ بقوله من باب حجيّة خبر الثقة أيضاً، رغم أنّ إخباره حسيّ، وما ذلك إلا لأنّ العقلاء بتمييزهم في أسباب الخطأ عن بعضها ومدى وفرتها وقلّتها، يرون أنّ الحالة العادية في الخبر الحسّي لا تنشأ عدم المطابقة فيها للواقع إلا من جهة كذب الناقل وعدم حفظه وضبطه في النقل مما هو على خلاف مقتضى الطبع، بينما لا يُكتفى بهذا في الخبر الحدسي، بل يحتاج فيه إلى أمورٍ إضافيّة، لكثرة منطلقات الخطأ فيه مما هو على وفق طبع الإنسان وظروفه الموضوعيّة، وهذه كلّها مبرّرات توجب التمييز ـ عقلائيّاً ـ في الاحتجاج بين الخبر الحسّي والحدسي.

ولهذا كلّه أنت تجد أنّ العقلاء والقضاة لا يقبلون بشهادة الشاهد لو انطلقت من الحدس والتخمين والتحليل، بل يعتبرونها بمثابة إفادة الخبير التي يأخذها القاضي للنظر فيها لا بوصفها شهادة، فهذا التمييز العقلائي واضح في مثل هذه الأمور. بل لهذا تجد أنّه لم يخطر ببال أحد من المتقدّمين أنّ فتوى فقيه من الفقهاء هو بمثابة خبر مرسل، وإنّما هي قضيّة طرحت في أذهان وتحليلات بعض متأخّري المتأخرين، فهل وجدت في كتب الحديث مثلاً كلاماً في مراسيل الفقهاء التي تختزن في فتاويهم؟!

ويكفينا هنا الشك في قيام سيرة العقلاء والمتشرّعة على العمل بالخبر الحدسي حتى لا تثبت الحجيّة له ويبقى مندرجاً تحت أصل عدم الحجيّة؛ لأنّ السيرة دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن. وكذا الحال تماماً في دليل الإجماع هنا فلا نعيد.

وبعبارة موجزة: إنّ العقلاء والمتشرّعة لا يعملون بالخبر الحدسي من باب حجيّة الخبر وبمنطق حجيّة الإخبارات، بل لو عملوا به فمن باب حجيّة قول أهل الخبرة، ووفقاً

لشروط هذه الحجيّة ومواردها وقواعدها، وهم يميّزون بين هاتين الظاهرتين في حياتهم العقلائيّة.

الأدلّة اللفظيّة لحجيّة الخبر ونسبتها للخبر الحدسي، مواقف وتخريجات

وأمّا الأدلّة اللفظيّة كالآيات والروايات التي استدلّ بها على حجيّة خبر الثقة، فهي ظاهرة ـ أوّلياً ـ في الشمول لمطلق خبرٍ، فالنبأ لا يختصّ بالخبر الحسّي، بل يشمل الحدسيَّ منه أيضاً، من هنا كان لابد من تخريج ذلك، ومهمّ المطروح هو الآتي:

التخريج الأوّل: ما ذكره السيد محمّد باقر الصدر، من أنّ ظاهر التعليل في رواية «العمري وابنه» هو التعليل بأمرٍ عقلائيّ «فإنهما الثقتان المأمونان»، وهذا معناه حصول إحالة إلى الذهن العقلائي لتطبيق قوانينه ومعطياته في المقام، وحيث كان بناء العقلاء على الاختصاص بالخبر الحسّي كانت «رواية العمري» تابعةً لهذا الاختصاص أيضاً، فلا ينعقد فيها إطلاق[1].

وهذا التخريج رغم سلامة منهجه، غير أنّه يمكن الإيراد عليه بأنّ الوثاقة حيث كانت عند السيد الصدر وغيره تعني عدم الكذب، فلا فرق فيها بين حصول المعرفة عن حسّ أو حدس، فهي لا تتحدّث عن شكل حصول المعرفة عند الراوي، بل عن طريق إيصال المعرفة للآخر، وأنّه إيصالٌ ليس فيه كذب وخلاف الواقع، فلو توصّل الراوي إلى أمرٍ عن المعصوم بحدسٍ، فإنّ وثاقته تتصل بنقله الأمر لنا، لا بشكل حصوله على مضمون هذا الأمر، فالكذب قد يكون في شيءٍ حدسيٍّ أيضاً، كأن تُخبر عن عدم وجود الله وأنت معتقدٌ بالدليل العقليّ على وجوده، فهذه الإحالة غير كافية لوحدها في تحقيق المطلوب في المقام، فضلاً عن أنّها خاصّة بالرواية التي جعلها السيد الصدر مدركاً للحجيّة عنده، وهي صحيحة الحميري، فلا يشمل هذا التخريج آية النبأ؛ إذ تعليلها شاملٌ للخبر

(١) الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٩٧.

الحدسي أيضاً، وهكذا.

نعم لعلّه يمكن الدفاع عن السيّد الصدر بأنّ مراده من الإحالة هو أنّ الإمام في هذه الرواية يشير إلى القانون العقلائي في حجيّة الخبر عموماً، فكأنّه يقول: خذ بخبر العمريّ؛ فإنّه حجّة كما يبني عليه العقلاء، فتكون حدود العمل العقلائي مشاراً إليها في الإحالة هذه أيضاً. ويبقى الإشكال في أنّ دليل الصدر هذا خاصّ ـ بحسب ظاهره ـ بصحيحة الحميري، ومن ثمّ يحتاج صياغيّاً أن يدّعى أنّ جميع أدلّة حجيّة خبر الواحد اللفظيّة تحيل إلى البناء العقلائي عموماً، وترشد إليه وتتقيّد بقيوده.

التخريج الثاني: ما ذكره السيّد كاظم الحائري في تعليقته على كلام السيد الصدر الآنف الذكر، من أنّ رفض العقلاء لحجيّة الخبر الحدسيّ، لا مجرّد عدم عملهم به، يشكّل عائقاً أمام انعقاد إطلاق في الدليل اللفظي في نظر العرف، فاستنكار العقلاء مُعيق للإطلاق نفسه وموجبٌ للانصراف، فلا إطلاق[1].

وميزة هذا التخريج عن سابقه شموله لتمام الأدلّة اللفظيّة، وإن كان صاحب هذا التخريج قصد به شموله لخبر العمريّ وللتوقيع.

وهذا التخريج تامّ:

أ ـ إذا أثبتنا في المرحلة السابقة أنّ الأدلّة اللفظيّة على حجيّة خبر الواحد ناظرة إلى المرتكز العقلائي وقاصدة لتكريسه فتتحدّد بحدوده، حتى لو كان العقلاء لا يعملون بخبر الثقة الحدسيّ فقط بحيث لم يبلغ الأمر عندهم حدّ رفض العمل به، بل يكفينا دعوى قوّة احتمال ذلك بحيث لا نستظهر من لسان الأدلّة إرادة تأسيس الحجيّة لطرقٍ جديدة وأمارات.

ب ـ أمّا إذا قلنا بأنّ العقلاء لا يرون حجيّة خبر الواحد الظنّي أصلاً، كما يراه السيد الحائري نفسه، وأنّ هذه النصوص جاءت لتؤسّس حجيّةً جديدة في باب الطرق

---

(١) كاظم الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٩٧، هامش: ١.

ووسائل الإثبات، فإنّ مجرّد استنكار العقلاء لا ينفع في المقام إذا تظافرت الأدلّة لتشكّل ردعاً عن السيرة العقلائية المستنكِرَة، فتعاضد الآيات ومجموعات النصوص الحديثيّة كافٍ في إعلان تأكيد حجيّة الخبر الحدسيّ ولو استنكره العقلاء، فلا موجب لترجيح استنكار العقلاء على دلالة الإطلاق المتكرّرة في عدّة نصوص هنا، بعد أن كانت هذه النصوص غير ناظرة للبناءات العقلائية بغرض تكريسها أو الإحالة عليها.

التخريج الثالث: ما هو الصحيح، ولعلّه هو مراد أصحاب التخريجين السابقين، من أنّ الأدلّة اللفظية منصرفةٌ عرفاً عن الإخبارات الحدسيّة، أو على الأقلّ لا يحصل اطمئنانٌ بانعقاد إطلاق فيها عرفاً لذلك، فلا يقال عن النظريّات أو الأفكار أو الآراء العمليّة: إنها أخبار وأنباء، ولو صدق عليها ذلك حقّاً، ولا أقلّ من الشكّ في انعقاد الإطلاق نتيجة شبه الانصراف هذا، ربما لما ذكره التخريج الثاني، خصوصاً في مثل صحيحة الحميري؛ فإنّ التعبير بـ «أدّيا لك عنّي»، ظاهرٌ عرفاً في نقل الأخبار والقرارات، ولا دلالة فيه على الاجتهادات النظريّة بما لا علاقة لسماعها من النبيّ أو الإمام.

فلو قال لك شخص: إذا أخبرك زيد بخبر فصدّقه، فإنّ الفهم الانصرافي العرفي لهذا التعبير لا يسمح بانعقاد إطلاق بتصديقه في إخباراته الحدسيّة، بل هناك يعبّرون عادة: خذ بتقويمه أو بتشخيصه أو باجتهاده أو برأيه أو بنظره أو بعقله أو غير ذلك.

وهذا معناه أنّ أدلّة حجيّة الخبر برمّتها قاصرة عن الشمول للخبر الحدسيّ، وليس فيها إطلاقٌ واضح مطمأنّ له في ذلك، بعد انصرافها أو شبه انصرافها المعيق لإطلاقها، إلى خصوص الخبر الحسيّ.

فالصحيح ـ بعد الأخذ بمجمل عناصر القوّة في التخريجات الثلاثة هذه ـ عدم شمول دليل الحجيّة للخبر الحدسيّ واختصاصه بالخبر الحسّي. وبهذا لا يمكن الاستناد إليه في باب حجيّة الإجماع وأمثاله.

دوران الأمر بين الحسيّة والحدسيّة، نقد أصالة الحسيّة

بعد الاتفاق على اختصاص حجيّة خبر الثقة بالخبر الحسّي، وعدم شموله للخبر الحدسيّ، فإنّ تطبيق هذه النتيجة في معلوم الحسيّة أو الحدسيّة واضح، إلا أنّ الكلام في أنّه قد يحصل شكّ في أنّ الخبر حدسيٌّ أو حسّي؟ فهل يشمله حينئذٍ دليل الحجيّة؟ فلو لم نعلم بأنّ الناقل هل حصل على هذا الخبر من خلال الحسّ أو من خلال الحدس، فهل يكون دليل الحجيّة شاملاً لخبره أو لا؟

من الواضح أنّ دليل الحجيّة غير قادر ـ في نفسه ـ على الشمول هنا؛ لأنّه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة للعام نفسه، وهو مرفوض، فإذا كان دليل الحجيّة خاصّاً بالخبر الحسّي، ونحن لا نعلم هل هذا الخبر حسيٌّ أو حدسي، فلا يمكن لدليل الحجيّة أن يشمله في هذه الحال، والدليلُ لا يثبت موضوعَه كما هو واضح، فلابدّ من أصلٍ موضوعيّ ينقّح موضوع دليل الحجيّة هنا، كي يجري هذا الدليل في المرحلة اللاحقة، وإلا صار الشكّ شكّاً في الموضوع، وهو يستتبع شكّاً في الحكم، بحسب تعبير المحقّق حبيب الله الرشتي[1].

وقد ادّعى الشيخ الخراساني وغيره وجود هذا الأصل، وهو أصالة الحسّ؛ استناداً إلى أنّ العقلاء يبنون على حسيّة الخبر في حال الدوران المذكور، ولا يسألون المخبر عمّا إذا حصل على هذا الخبر عن طريق الحسّ أو الحدس[2].

وقد استفاد بعض الرجاليّين المتأخّرين من هذا الأصل لإثبات شمول دليل الحجيّة لأقوال الرجاليّين، لتصبح حجيّتها من باب حجيّة خبر الثقة؛ إذ قالوا: إنّ الأصل هو كون خبر الرجالي بالوثاقة وعدمها قد ورد عن حسّ، واحتمال كونه عن اجتهادٍ وحدس

(١) الرشتي، فقه الإماميّة (قسم الخيارات): ٢٨٧.

(٢) الخراساني، كفاية الأصول: ٣٣٣؛ والشبيري الزنجاني، كتاب النكاح ٤: ١١٨٤؛ وكاظم الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٣٢٠ (الهامش)؛ وانظر: السيستاني، قاعدة لا ضرر: ٨٦.

مردودٌ بهذا البناء العقلائي، فيكون مشمولاً لدليل الحجيّة.

وأيضاً يصلح أن يكون من مصاديق هذا البحث بعض الأخبار الموقوفة، وذلك أنّه إذا وردت الرواية عن الراوي الصحابي أو صاحب الإمام دون أن ينقلها عن النبيّ أو الإمام، فقد ذهب بعضهم إلى أنّه حيث يبعد أن يقول الراوي الثقة الجليل مسألةً من عنده، فلابدّ أن يكون قوله راجعاً إلى ما سمعه من النبي أو الإمام أو بلغه عنه، وهنا إذا لم نحتمل الحدسيّة فلا بأس، إلا أنّ احتمالها يظلّ وارداً في الجملة من حيث إنّه قد يكون ما قاله الراوي هو حاصل فهمه لمجموعة نصوص النبي أو الإمام عبر ترتيب مقدّمات، فلا يكون نقله حسيّاً ولو عبر النقل بالمعنى، بل يكون ـ أحياناً ـ اجتهاداً منه فيما وصله من أدلّة الشريعة، فيكون إخباراً حدسياً عن النبيّ أو الإمام، فإذا احتُمل هذا جداً أو غلب الظنّ فيه كان ما نحن فيه من هذه الموارد، كيف وقد وجدنا مثل المحقّق الإصفهاني يعتبر مثل هذه المقاربات ـ أي بُعد أن لا يكون الثقة الجليل قد أخذ ذلك عن غير المعصوم ـ غاية ما تفيد الخبر الحدسي[١]، فكأنّه يجزم بالحدسيّة هنا أو يرى الحسيّة مجرّد افتراض، وهذا ما يجعل الاحتمال لها وارداً في بعض الحالات على الأقلّ.

وقد حاول السيد الصدر تقريب المشهد من خلال القول بأنّه لا يوجد أصل مستقلّ بعنوان أصالة الحس، بل أصالة الحسّ ليست سوى الناتج عن انضمام حجيّة الظهور إلى حجيّة خبر الثقة، فإنّ المخبر عندما يخبر عن قيام زيد مثلاً فإنّ غلبة كون الأخبار التي من شأنها أن تُدرَك بالحسّ أنّها تقال بداعي الإخبار عن حسّ، هذه الغلبة تحقّق ظهوراً تصديقيّاً سياقيّاً في كون المتكلّم إنّما يخبر بهذا الداعي، وهذا يعني أن قوله: زيد قائم، يصبح مضمونه ـ ببركة هذا الظهور التصديقي السياقي ـ في قوّة قوله: إنّي أدركت حسّاً أنّ زيداً قد قام، فنضمّ هذا الظهور الحجّة إلى حجيّة خبر الثقة فنأخذ بقوله هذا. ولهذا لو

---

(١) انظر: الإصفهاني، بحوث في الفقه، صلاة الجماعة: ٩٧ ـ ٩٨.

اكتنف الكلام بما يصلح للقرينية على الحدس، فلا معنى لإجراء أصالة الحسّ هنا؛ لأنّها ليست أصلاً مستقلاً ولا تعبّديّاً[١].

وقد رفض الميرزا حبيب الله الرشتي وغيره هذا الأصل المزعوم، معتبراً أنّ الجملة الخبريّة التي يقولها المخْبِر لا تحمل لا ظهوراً وضعيّاً ولا عرفيّاً في أنّ هذا الخبر كان عن حسّ، وليس هناك ظهورٌ خاصّ يفسح المجال لافتراض أصالة الحسّ هنا[٢].

والتحقيق أن يقال: إنّ العقلاء لديهم حالتان في التعامل مع الخبر الوارد إليهم:

الحالة الأولى: أن لا يعرفوا حسّيته من حدسيّته بنحو القطع الجازم، لكنّهم يرون احتمال حدسيّته مجرّد افتراض احتمالي منطقي، وقد سمّينا هذه الحالة من الشك بالشك الافتراضي، والصحيح أنّه تجري أصالة الحسيّة هنا، ولو للمدرك الذي طرحه السيّد الصدر في المقام، وهو غلبة الإخبارات الحسيّة فيما من شأنه أن يُدرك بالحسّ، لكنّ ذلك لا لوجود أصلٍ مستقلّ اسمه أصالة الحسّ، ولا لأنّه نتيجٌ تلقائي لانضمام قانون حجية الخبر مع قانون حجيّة الظهور، بل لأنّ العقلاء في حالات الشك الافتراضي لا يبالون بمثل هذا الشك، ولا يقفون عنده، ولا يلتفتون إليه، وهذا يعني أنّهم في الحقيقة مطمئنّون بحسيّة الخبر وأنّ احتمال حدسيّته هو بنسبة ضئيلة جداً لا يبالون بها عادةً.

فلو قال لك شخص أتى من الخارج ودخل البيت: إنّ المطر ينهمر في الخارج، ففي هذه الحال يوجد احتمال منطقي صرف في أن يكون حصل على هذه المعلومة عبر الحدس والتخمين أو عبر ما هو مركّب من الحسّ والحدس، فليست هناك استحالة، لكن مع ذلك لا يبالي العقلاء بمثل هذا الأمر، بل يطمئنّون لحسيّة الخبر ويعملون به، وما ذلك إلا لأنّ حياة العقلاء لا تسير على محض الاحتمالات الصرفة، إلا في الحالات الاستثنائية جداً، والتي تكون شديدة الخطورة للغاية، وهي حالات نادرة في حياة الناس، كما حقّقناه

---

(١) الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٩٨.

(٢) الرشتي، فقه الإماميّة (قسم الخيارات): ٢٩٠؛ ومحمد حسن الآشتياني، كتاب القضاء ١: ٣٠٠.

في أصول الفقه، وتعرّضنا له في كتاب: حجية الحديث.

الحالة الثانية: أن يكون الشكّ شكّاً حقيقيّاً كما سمّيناه في مواضع عدّة، وهو أن تتوافر معطيات لكلا الاحتمالين معاً، بحيث تُحدث شكّاً والتباساً ودوراناً حقيقيّاً في الذهن العقلائي، كأن يخبرك خبراً ما محلّلٌ سياسي تكثر في إخباراته كونها تحاليل سياسيّة لا معلومات خبريّة، فهنا من أين نحرز أنّ العقلاء يبنون على حسيّة قوله عندما يلتفتون إلى هذا التردّد ويحصل لهم الشكّ الحقيقي؟!

وهذا هو بالضبط ما حصل في علم الرجال، فنحن نملك علماً حقيقيّاً بوجود حالات معتدّ بها أعملوا فيها الحدس، ونملك ـ إلى جانب ذلك ـ احتمالاً قويّاً بحالات أخَر أن يكونوا استخدموا فيها مناهج الحدس والاجتهاد، ومع العلم الإجمالي الحقيقي بوفرة هذه الموارد، وعدم وجود سبيل لنا للتمييز بينها في كثير من الحالات ـ على حدّ تعبير بعض المعاصرين[1] ـ كيف لنا أن نجري أصالة الحسّ؟ وما هو المنبّه لوجود مثل هذه الأصالة في حياة العقلاء في مثل هذا النوع من الشكوك؟ ويكفي الشكّ لنفي ذلك؛ لأنّ السيرة دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن.

وأمّا ما ذكره السيّد الصدر من الغلبة أو ادّعاء أنّ ظاهر الخبر تصديقاً هو الحسيّة، فإنّه لا يجري هنا:

أ ـ لأنّ الغلبة لا تقاوم حالة الشكّ الحقيقي؛ إذ القوّة الاحتماليّة في الغلبة معارضة بالقوّة الاحتماليّة الموجودة في معطيات هذا الشك والدوران في المورد، وإنما تنفع الغلبة حيث يكون الشكّ افتراضياً، إذ يحصل منها الاطمئنان المتكوّن من عدم الالتفات.

ب ـ وأما ادّعاء أنّ ظاهر الأخبار هو الحسيّة، فهو صحيح بلحاظ مضمون الخبر، لا بلحاظ كيفية حصول المُخْبِر عليه، وإلا عاد إلى الغلبة.

ج ـ وأما الحديث عن أنّ مقتضى وثاقة الراوي حسيّة خبره؛ لوجود ظهور تصديقي

______

(١) انظر: محمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٢.

في أنّ المتكلّم في الإخبارات التي من شأنه إدراكها بالحسّ ظاهرُ حاله أنّه بداعي الإخبار عن حسّ، فهذا غير واضح في الشكّ الحقيقي، ونحن لا نلمسه بوجداننا، فهل تشعر ـ مع تردّدك في المنهج الذي اعتمده الرجالي مثلاً ـ هل تشعر بأنّ ظاهر كلامهم هو الحسيّة؟! وإذا قلنا: إنّ علماء الرجال إخباراتهم حدسيّة هل يكون في ذلك طعنٌ في وثاقتهم عرفاً؟ وبالتالي فهذا كاشف عن عدم صيرورة إخباراتهم بمثابة قولهم: نخبر حسّاً بكذا وكذا في وثاقة زيد أو ضعف عمرو.

نعم، في بعض الحالات التي لها قرائنها الخاصّة قد يحصل ذلك، كما في حالة شهادة الشاهد في المحكمة؛ فإنّ إدلاءه بالشهادة ضمن سياق محاكمة شخص آخر لابدّ فيها من الحسيّة، فاعتماده على الحدس فيه إخلال بالظهور الحالي الآتي من التباني القانوني على لزوم الشهادة الحسيّة في المحاكم، فيحصل ظهور تصديقي أنّه يخبر عن حسّ، ومن ثم فيخدش ذلك في وثاقته لو كان علمه عن حدس، ولكنّ هذا الأمر لا يسري إلى تمام الإخبارات المتداولة بين العقلاء، بحيث إذا أدلى بخبرٍ حدسيّ أو غير مكتمل الحسيّة ـ مع عدم قيام شواهد على المفروغيّة عن شرط الحسيّة في هذا النوع من الإخبار ـ يكون كاذباً أو فيه شبهة الخدش في وثاقته، كما قد يستوحى من كلام السيد الصدر، على أساس أنّ جملة: «زيد مات»، معناها: أني أدركت حسّاً أنّ زيداً قد مات. وهل هناك تبانٍ بين قدامى الرجاليين في أن لا يخبروا عن الوثاقة إلا عن حسّ؟! وأين هي قرينته وقد رأينا لهم تطبيقات كثيرة مارسوا فيها الحدس؟! وهكذا الحال في اللغويّين وغيرهم.

فسبب الاشتباه هنا، كما في العديد من تفسيرات الأصوليّين للبناءات العقلائيّة، أنهم لم يميّزوا بين حالات الشك الافتراضي الذي هو شكّ في المنطق التجريدي، لكنه لا يعوّل عليه في السِّيَر والحياة العقلائيّة، وحالات الشك الحقيقي المنطلق من وجود شواهد وإمكانيات تسمح بولادة احتمال عقلائي معتدّ به بالحدسيّة، فذهاب جملة من العلماء الكبار في علم الرجال إلى القول بحدسيّة ولو نسبة معتدّ بها من إخبارات متقدّمي

الرجاليّين وعلماء الجرح والتعديل، إلى جانب الفاصل الزمني الطويل بين الرجاليّين وأكثر الرواة؛ إلى جانب شواهد الحدسيّة الظاهرة هنا وهناك من كلماتهم، إلى جانب ضعف قرائن الحسيّة التي قدّمتها مدرسة السيد الخوئي هناك، هذا كلّه لا يسمح لنا بإجراء افتراض وجود تبانٍ مسبق على لزوم الإخبار الحسيّ من قبل العالم الرجالي حتى ينعقد ظهور حالي سياقي أو حتى نشكّك في وثاقته لو لم يخبر عن حسّ، ومن ثم فلا موضوع لأصالة الحسّ هناك.

فالصحيح هو التمييز بين حالات الشك الحقيقي والافتراضي، وتبعيّة المسألة للقرائن الحافّة، لا لوجود أصل تعبّدي اسمه أصالة الحسّ، ولا لأصل عقلائي دائم وكلّي اسمه أصالة الحسّ، ولعلّ هذا ما أراده السيّد الصدر، إذ أقرّ بأنّ وجود ما يكتنف الكلام مما يصلح لقرينيّة الحدس يوجب الإجمال، فإنّ هذا مما نقصده ونعنيه، فإنّ ما يكتنف سياق نشاط الرجاليّين مثلاً يوجب احتمال قرينيّة الحدس في كلامهم.

نتيجة البحث في الحسية والحدسيّة

وبهذا يتبيّن أنّ القدر المتيقّن من حجيّة الخبر ـ بصرف النظر عن حصول اليقين بمضمونه ـ هو الخبر الحسّي، دون الحدسي أو المشوب به بشكل معتدّ به، كما يتبيّن أنه لا يصحّ إعمال قاعدة منقّحة لموضوع دليل حجيّة خبر الثقة، لتصحّح جريانه في المقام، والمفروض أنّ دليل الحجية غير قادر على الشمول؛ لعدم تحقيق الحكم لموضوعه وعدم إمكان التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية للعام نفسه، فإشكال الحسيّة والحدسيّة محكّم، ولا دافع له ما دام احتمال الحدسيّة احتمالاً معقولاً معتداً به. وهذا يعني عدم إمكان إجراء دليل حجيّة خبر الثقة إلا في الموارد التي يُحرز فيها الحسيّة أو يكون احتمال الحدسيّة فيها غير ملتفت إليه عرفاً وعقلائياً.

المحور الثاني

نظريّة الحجيّة بين الوثوق والوثاقة

تمهيد في التفكيك الأوّلي للمقولات

الذي يبدو من مراجعة مواقف الأصوليّين والفقهاء أنّ هناك اضطراباً في كلماتهم في هذا الموضوع، حيث قد يستوحي المراجعُ حيناً الميل إلى أهميّة وثاقة الراوي فيما يجد ـ حيناً آخر ـ أنّ العبرة بالوثوق بصدور الخبر.

ومعنى **نظريّة الوثاقة** التي نقصدها هنا، أن تُصبح صفات المصدر والسند ورجاله هي المعيار الأساس والأوّل في تحديد موقفنا إزاء الرواية أخذاً أو ردّاً، فإذا وجدنا علم الرجال يفيدنا وثاقة الراوي الفلاني أو عدالته وهكذا إلى سائر رواة السند، ولم يكن هناك إرسال أو انقطاع في السند، حكمنا بحجيّة الخبر، سواء حصل لنا وثوق بصدوره أم لم يحصل ذلك، وطبقاً لهذه النظريّة تتكوّن وتتنامى ما نسمّيه بمدرسة السند وتهيمن على موقفنا من الروايات، وفي ظلّ هذه النظريّة تبدأ عملية ازدهار علم الرجال والجرح والتعديل؛ إذ يجد الفقيه نفسه مضطراً للجوء إلى هذا العلم كي يحدّد حال السند، ووضعه الخاصّ، فيتخذ موقفاً من الرواية.

أما نظريّة الوثوق، فهي تركّز على قوّة الاحتمال الذي يعطيه الخبر للفقيه أو غيره، سواء جاء هذا الاحتمال من عناصر تتصل بالمصدر أم بالسند أم بالمتن أم بأيّ أمر آخر خارجيٍّ أو داخلي، من هنا تتنوّع العناصر المؤثرة في الأخذ بالرواية، كما تتنوّع أسباب رفض الحديث، فقد يكون السند صحيحاً من زاوية علم الجرح والتعديل؛ إلا أنّه لا يفيد

الوثوق، والعكس هو الصحيح؛ إذ قد يكون ضعيفاً أو يكون المصدر غير صحيح، لكنّه مع ذلك يفيد الوثوق، فالعبرة بالوثوق بصرف النظر عن مناشئه، وإن كانت هذه النظريّة لا تمانع من دراسة العناصر الموضوعيّة التي تكوّن الوثوق في نفس الإنسان.

وتتصل نظرية الوثوق أيضاً اتصالاً وثيقاً بنظريّة الجبر ونظريّة الوهن، وكذا بنظريّتي الظنّ بالوفاق وعدم الظن بالخلاف كما سوف يظهر بالتدريج، ولهذا كلّما تشدّد الأصولي في نظريّة الوثاقة اقترب أكثر من رفض الوهن والجبر و.. كما حصل مع السيد الخوئي، وكلّما خفف تشدّده فسح المجال لهذه النظريّات.

لكنّ المشكلة الأهم هنا تكمن في معنى الوثوق ومفهومه، فهذه الكلمة يشوبها الكثير من الغموض، كما تنتابها احتمالات عند ورودها في كلمات العلماء المسلمين، من هنا سنطرح احتمالات في الموضوع؛ لدراسة النظريّة ـ وكذا نظرية الوثاقة ـ طبقاً لهذه الاحتمالات، وتحديد مدى صحّتها وضعفها طبقاً لنظريّات المشهور ومدارك حجية خبر الواحد؛ لأنّ مجموعة وافرة من الموضوعات المتصلة بتحديد دائرة الحجيّة ترجع إلى تحديد موقفنا من الدليل الذي دلّ على الحجيّة؛ فإذا كان آية النبأ أُعْطِينا نتائج مختلفة عما لو كان الدليل هو السيرة العقلائية مثلاً وهكذا.

الفرضيات التفسيريّة المحتملة لمفهوم الوثوق، رصد وتقويم واستنتاج

وبتحليل مقولة الوثوق، تبدو لنا عدّة احتمالات فيها:

الاحتمال الأوّل: أن يراد من الوثوقِ الاطمئنانُ الشخصيّ، أي ذاك الاطمئنان الذي يحصل للفرد نفسه من مطالعته الرواية ورصد جوانبها الداخليّة والخارجيّة.

ولا شك في أنّ هذا الوثوق حجّة، سواء بنينا على حجيّة خبر الواحد أم لا، وذلك انطلاقاً من حجيّة الاطمئنان الثابتة بقيام العرف العام والسيرة العقلائية على الاحتجاج بالاطمئنان دون ردع، وبهذا لا نقاش في حجيّة هذا الوثوق.

الاحتمال الثاني: أن يراد بالوثوقِ الاطمئنانُ النوعي[(١)]، والنسبة بينه وبين الشخصي هي العموم والخصوص من وجه، بمعنى أنّ الخبر لو عرضناه على نوع العقلاء لاطمأنّوا به وحصل لهم سكونُ نفسٍ إليه، لكنّ الفرد نفسه لم يحصل له هذا الاطمئنان، نعم لو اجتمع الاطمئنان النوعي مع الشخصي كان نوراً على نور، فيكون حجةً لما تقدّم، بل من أظهر مصاديق الاطمئنان الحجّة، لكن لو انفرد الاطمئنان النوعي ولم يحصل مع الشخصي، فهل يكون حجّةً أو لا؟ فلو أخبر العدلُ الثقة الضابط الجليل المعروف بضبطه بخبر فإنّ هذا الخبر يحصل منه نوعاً اطمئنانٌ، غير أنّ زيداً لم يحصل له ذلك على المستوى الشخصي، فما هو الموقف؟

ذهب السيّد الصدر هنا إلى أنّ مرجع الاطمئنان النوعي إلى أمارة تفيد بحدّ ذاتها الاطمئنان عقلائياً لو خُلّيت ونفسها، لكنّها زوحمت بمنافٍ لها من أمارة أخرى وقد أخلّت هذا المزاحمة بنسبة الاحتمال الرئيس الموجود في الأمارة الأولى، ومعنى ذلك أنّ الاطمئنان النوعي بوصفه عنواناً ضخماً ليس له أيّ معنى سوى تزاحم أمارتين أعاق حصول الاطمئنان من إحداهما التي لو لم يعارضها شيء لأفادته، فلا معنى للقول بحجيّة الاطمئنان النوعي، بل البحث يكون عن المعارضة حينئذ[(٢)].

لكنّ هذا التفسير للاطمئنان النوعي ليس شاملاً لتمام حالاته، فقد لا يكون الشيء معارَضاً بالمزاحم، لكنّ طبع الباحث أو الفقيه يجعل حصول الاطمئنان عنده بطيئاً لخروجه عن الحدّ المتعارف، فليس من الضروري الحديث عن معارض، بل قد يتحقّق بصورة أخرى أيضاً، إلا إذا قيل بأنّ لبطء الاطمئنان عند الفرد أسبابه، وهي التي تشكّل

(١) ذهب إلى معياريّة الوثوق النوعي جماعةٌ في ظاهر بعض كلماتهم، كالحكيم ومصطفى الخميني ومكارم الشيرازي والطباطبائي وفضل الله، انظر المواقف من قضيّة الوثوق والوثاقة في كتابنا: نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٤٣٩ ـ ٤٤٣.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٥: ٥٩٢.

العنصر المعارض حينئذ.

لكن مع ذلك كلّه، لا قيمة للاطمئنان النوعي لوحده وفقاً لأدلّة حجية الاطمئنان؛ لأنّ الفرد إذا لم يحصل لديه شخصياً اطمئنان كان لديه مجرّد ظن لا يغني من الحقّ شيئاً، ولا يوجد دليل يثبت حجيّة الاطمئنان النوعي إذا لم يصاحبه اطمئنانٌ شخصي، لاسيما وأنّ الذي يفقد الاطمئنان الشخصي غالباً ـ إن لم يكن دائماً ـ يرجع في ذلك إلى ادّعاء عدم قيام اطمئنان نوعي من وجهة نظره؛ لأنّه يرى أنّ ما يُدّعى من اطمئنان نوعي قائم مرجعه إلى الغفلة عن وجود بعض النواقص أو المزاحمات، بحيث لو اطّلع نوع العقلاء عليها لزال اطمئنانهم، ومعه كيف يُلزم بالاطمئنان العقلائيّ في هذه الحال، والمفروض أنّه يدّعي عدمَه لو اطّلع العقلاء على ملابساته؟!

فالصحيح ـ بناءً على أنّ دليل الحجيّة لا يعطي إلا حجيّة الخبر المطمأنّ بصدوره ـ عدم حجيّة الاطمئنان العقلائي النوعي المنعزل عن الاطمئنان الشخصي، نعم في الاطمئنان الذاتي المتطرّف الخارج عن الحدّ العقلائي سلباً أو إيجاباً يجري البحث الذي يورَد عادةً في حجّية القطع، مثل مسألة القطع الذاتي أو مسألة قطع القطّاع وغير ذلك.

الاحتمال الثالث: أن يراد بالوثوقِ الظنُّ النوعي، بمعنى أن يكون الخبر مفيداً للظنّ غير الاطمئناني لنوع العقلاء، بحيث لو اُلقي عليهم لحصل لهم الظنّ بمفاده أو بصدوره، حتى لو لم يحصل هذا الظنّ للفرد نفسه، وهذا ما يُفهم من كلمات بعض العلماء.

وهذا التفسير فيه مشكلة على مستوى الحجيّة، مثلها مثل مشكلة الاطمئنان النوعي، فإذا لم يكن هناك دليل على حجيّة الاطمئنان النوعي فبطريق أولى عدم وجود دليل على حجيّة الظنّ النوعي، وسوف ننظر في أدلّة حجية خبر الواحد لنرى مدى إفادتها حجيّة هذا النوع من الظنّ.

الاحتمال الرابع: أن يراد بالوثوقِ الظنُّ الشخصي، مهما كانت أسبابه، بحيث يحصل ظنّ بصدور الخبر أو بمفاده، سواء كان المخبر ثقةً أم لم يكن، فكلّ ظنّ يأتي من خبرٍ

آحادي يكون حجّةً، والنسبة بين الظنّ الشخصي والنوعي كالنسبة بين الاطمئنان الشخصي والنوعي هي العموم والخصوص من وجه.

وقد أورد أُستاذنا السيد الهاشمي على هذا الاحتمال بأنّه أمرٌ لا ضابط له، بل يلزم منه الهرج والمرج، فالناس تختلف فيما بينها في حصول الظنّ لها من حيث السرعة وعدمها[1].

والجواب: إنّ مرجعيّة الظنّ الشخصي كمرجعيّة العلم الشخصي، فكما أنّ القطع حجة ذاتيّة عندهم، ولم يلزم منه الهرج والمرج، فكذا الظنّ الشخصي، وعندما نقول بأنّ الظنّ الشخصي أو الاطمئنان الشخصي هو المعيار فلا يعني ذلك في مقام الموضوعيّة أنّه يشرع للإنسان أن يكون لديه ظنّ أو اطمئنان بلا مبرّر، بل يلزمه في مقام التبرير والاحتجاج الكشفُ عن مبرّرات هذا الظنّ أو الاطمئنان الحاصل لديه، ومن ثم فتكون نقطة الخلاف في المبرّرات نفسها، وهذا يرفع إشكاليّة الهرج والمرج. وهذا بعينه يجري في الاستظهارات الدلاليّة، حيث لابدّ في دعاوى الظهور المتقابلة من الاحتكام إلى مبرّرات دعوى الظهور هنا أو هناك، ولو عبر الإشارة لمنبّهاتٍ وجدانية لغويّة ودلاليّة في هذا السياق.

وعلى أيّة حال، فلرصد مدى إمكانيّة حجيّة الظنّ النوعي الآحادي أو الظنّ الشخصي كذلك، لابدّ في البداية من النظر في الأدلّة، لنرى هل تعطي هذه الأدلّة حجيّةَ خبر الثقة أو الموثوق المظنون؟ وفي ضوء ذلك يتحدّد مدى صواب أيّ من الاحتمالات الأربعة المتقدّمة.

أدلّة الحجيّة بين إفادة الوثاقة أو الوثوق

ينقسم الموقف إزاء موضوع الثقة أو الوثاقة إلى اتجاهين أساسيّين:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي ينكر الدليل على حجيّة خبرالواحد الظنّي، كما

---

(١) الهاشمي، أضواء وآراء ٢: ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

توصّلنا إليه في كتابنا: حجيّة الحديث، وطبقاً لهذا الاتجاه لا يكون خبر الثقة ـ بما هو خبر ثقةٍ ـ حجةً ما لم يُفد العلم أو الاطمئنان، فلا حجيّة لخبر الثقة وإنّما للخبر الموثوق، وحيث إنّ الحجية للاطمئنان خاصّة، فلا حجيّة إلا للاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة المتقدّمة، فالاحتمال الثاني أوردنا عليه سابقاً، أما الاحتمال الثالث والرابع، فمرجعهما إلى الظنّ، والمفروض أنّه لم يقم دليل على حجيّته بالخصوص ولا بالعموم، كما تقدّم.

فالنتيجة ـ وفقاً لما توصّلنا إليه في أصل حجيّة الحديث ـ عدم حجيّة سوى الخبر القطعي أو المفيد للاطمئنان الشخصي.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يأخذ بنظريّة حجيّة خبر الواحد، فهل الحجيّة لخبر الثقة عنده أو الموثوق؟ وعلى افتراض أنّ الحجيّة عنده للخبر الموثوق، فأيّ معنى من معاني الموثوقيّة هو المعيار لديه؟

وهنا، تتعدّد المواقف تبعاً لطبيعة المدرك والمستند الذي يختاره الأصوليّ لحجيّة خبر الواحد، وذلك أنّه:

١ ـ إذا كان المدرك هو الآيات القرآنية فـ:

١ ـ ١ ـ تارةً نقول بأصل إحالة مفاد الآيات إلى المرتكز العقلائي بوصف ذلك مصادرة قبليّة، وأنّها لا تريد بيان مطلب جديد، بل هدفها تكريس البناءات العقلائيّة في باب الأخبار، ففي هذه الحال، يجب النظر فيما تعطيه السيرة العقلائيّة، وسيأتي أنّها تفيد حجيّة الخبر الموثوق.

١ ـ ٢ ـ وأخرى ننظر لظواهر الآيات بصرف النظر عن هذه الإحالة المبدئيّة ـ بوصفها مصادرة قبليّة ـ على هذا الارتكاز، وهنا فالآية المستدلّ بها:

أ ـ إذا كانت هي آية النبأ، فتارةً نأخذ التعليل الوارد فيها بعين الاعتبار، وأخرى لا نأخذه:

فإذا لم نأخذ التعليل الوارد فيها، فإنّ الظاهر منها ـ سواء استندنا في الحجيّة لمفهوم

الوصف أو الشرط ـ التعليق على وثاقة الراوي نفسه، بقطع النظر عن مسألة العدالة، محافَظَةً على موضوعيّة العنوان المأخوذ في الآية، وهو عنوان الفاسق الذي يقابله في المفهوم عنوان العادل. وتفسيرُ الفسق بعدم الوثوق؛ انطلاقاً من أنّ المراد به الفسق الخبري المنتج عادةً لعدم الوثوق، قد يقال بأنّه يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة، وقد يقال بصحّته، وتفصيله سيأتي في مبحث شرط العدالة إن شاء الله.

نعم، كلمة: فتبيّنوا، ظاهرة في التبيّن عن الخبر المنقول، بحيث تقوم حجّة معتبرة على صحّته من يقين أو اطمئنان أو..، وقد ذكرنا في مباحث آية النبأ تفسيرات كلمة التبيّن، يمكن مراجعتها في كتابنا: حجيّة الحديث، فلا نعيد.

أما إذا أدخلنا ذيل الآية بالحسبان، فهي تعلّل بمسألة السفاهة والندم، وهي مفاهيم عقلائيّة يتناسب التعليل بها، وهنا قد يُرجع إلى ما تعطيه السيرة العقلائية في هذا المجال، فإنّها إذا أفادت حجيّة الوثاقة أو الوثوق أو العدالة تبعتها الآية حينئذ؛ لأنّ الجري على وفق البناء العقلائي يرفع حالة السفاهة والندم هذه لو تبيّنت المخالفة للواقع، وسوف يأتي ما تقتضيه السيرة العقلائيّة.

وحيث لا يُمكن فصلُ الصدر عن الذيل، كان المفترض أخذ معطيات السيرة العقلائية بعين الاعتبار، ولا أقلّ من احتمال قرينيّة الذيل حينئذ، فيتوقّف البتّ في نتيجة مفاد آية النبأ على تحقيق مقتضى السيرة العقلائيّة.

نعم، إذا قيل بأنّ آية النبأ تؤسّس وصف اتباع خبر الفاسق بأنّه فعل سفهي موجب للندم، وأنّ هذا خلعٌ قرآني لمفهوم تأسيسي ـ ولو كان غير معروف عقلائيّاً ـ على مطلق خبر الفاسق ولو الموثوق به بالظنّ الشخصي أو النوعي، ففي هذه الحال تتمحّض آية النبأ في دلالتها على محوريّة عنوان صفات الراوي أو الوثاقة بالمعنى العام للكلمة. وإن كان الأقرب بالنظر هو إحالتها عنوان السفاهة أو الندم على المفهوم الشائع لهما ومقتضياته العقلائيّة.

ب ـ وأما إذا كان المستند في حجيّة خبر الواحد هو آية النفر أو آية الكتمان، فالمفترض الاستناد إلى الإطلاق، حيث لم تتقيّد بأيّ قيد لا الوثوق ولا الوثاقة ولا العدالة، لكن نخرج عن هذا الإطلاق بما دلّ عليه منطوق آية النبأ، وهو إسقاط حجيّة خبر الفاسق، فتبقى سائر الأخبار على حالها حجّةً سواء أفادت الوثوق أم لا، فالنتيجة بناءً على هاتين الآيتين هي حجيّة خبر الثقة، بعيداً الآن عن التفصيل في مسألة العدالة والفسق.

وهذا مبنيٌّ على عدم ملاحظة السيرة العقلائيّة، وإلا فإذا أحلنا آية النبأ أو غيرها على المرتكز العقلائي، لزم أخذ النتيجة الناجمة عن هذه الإحالة في علاقة آية النبأ بغيرها من الآيات، كما هو واضح. وكذلك يبنى هذا على أنّ آية النبأ ليس المراد من الفسق فيها الفسق الخبري المستبطن بالضرورة لعدم الوثوق.

ج ـ وأما إذا كان المستند هو آية الذكر، فإنّ الظاهر منها هو إطلاق الرجوع إلى أهل الذكر أفاد الوثوق أم لا، كانوا ثقاتاً أم لا، فحالها حال آيتي النفر والكتمان، لكن قد يقال بأنّ ذيل الآية: ﴿**إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣) يفيد الرجوع إليهم لتحصيل العلم، أي إن كنت لا تعلم فاذهب إليهم كي تعلم، ومع هذا الاحتمال تصبح الحجيّة للخبر الموثوق الاطمئناني، لكنّ هذا خروجٌ عن فرضيّة دلالة الآية على حجيّة الخبر الظنّي.

نعم، لابدّ من تقييد آية الذكر أيضاً بمنطوق آية النبأ، فيأتي الكلام المتقدّم في آيتي: النفر والكتمان.

د ـ وأما إذا كان المدرك هو آية الأُذن، فإنّ ظاهرها تصديق المؤمنين، ومعه فالعبرة معها بالإيمان لا مطلق الثقة، ولا العدالة، ولا الخبر الموثوق، فتكون الآية متوسّطة الدلالة بين المباني كلّها، خاصّةً بخبر المؤمن مطلقاً خرج منه منطوق آية النبأ، فتتقيّد به، لكنّها لا تقيّد سائر الآيات؛ لأنّ التناسب بينها هو التناسب بين الدليلين المثبِتَين.

وعليه، فالدليل القرآني: إن قام على تكريس البناءات العقلائيّة أو الإحالة إليها عموماً أو خصوصاً (من خلال ذيل آية النبأ) لزم فهمه في ضوئها، وهي تفيد حجية الخبر

الموثوق كما سيأتي، وأمّا إذا لم يقم على أيّ ربط بها ولو من خلال ذيل آية النبأ المؤثر في سائر الآيات الكريمة كما صار واضحاً، فلم يثبت في الدليل القرآني المستدلّ به على حجيّة خبر الواحد الظنّي حجيّةُ الخبر الموثوق بكافّة معانيه، وإنّما العبرة بصفات الراوي من الوثاقة أو العدالة، بعد فرض أنّ الفسق في آية النبأ لا يراد منه خصوص (الفسق الخبري المستبطن لعدم الوثوق).

نعم ستأتي محاولة للخروج من الوثاقة إلى الوثوق في دليل السنّة والروايات على حجيّة خبر الواحد الظنّي، يمكن طرحها هنا أيضاً.

٢ ـ وإما إذا كان المدرك هو السنّة الشريفة ومجموعات الروايات:

فقد يقال: إنّها تدلّ على حجيّة خبر الثقة، لكن نتعدّى منه إلى مطلق الظنّ المساوي له على أساس أن لا خصوصيّة لوثاقة الراوي سوى أنها تفيد الظنّ، فنُلغي الخصوصيّة ونعمل بمطلق الظنّ، وهذا ما يساوي حجيّة الخبر الموثوق بتفسيره الثالث أو الرابع المتقدّم.

ويناقش أوّلاً: ليس كلّ الأخبار المستدلّ بها على حجية خبر الواحد ورد فيها التعبير بالثقة، بل خصوص بعضها، كما فصّلناه في كتاب: حجيّة الحديث، وإلا فكثيرٌ منها مطلق من هذه الناحية، فلا معنى لفرضيّة إلغاء الخصوصيّة، إلا إذا قيل بأنّ كلّ دليل يفيد حجيّة خبر الثقة فنظره إلى مطلق الظنّ.

ثانياً: ما ذكره السيد الصدر، من أنّ إلغاء خصوصيّة الوثاقة لنضع مكانها خصوصيّة الظن، معناه إمكان إلغاء خصوصيّة الخبر ما دام الظنّ هو المعيار، ومعنى ذلك ثبوت كلّ ظن ولو جاء من الشهرة لا الخبر[1]. أفهل يقال باستفادة حجيّة مطلق الظن من الأخبار والروايات هنا؟! فهذا لم يقل به الانسداديّ نفسه؛ لأنّ المفروض أنّه إثبات لحجيّة مطلق الظنّ في حال الانفتاح!

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٩٣ ـ ٥٩٤.

وهذا الإيراد غير واضح؛ فإنّ الذي يرى الوثاقة تعبيراً عن إفادة الظنّ، لا يرى الظن حجّةً دون خبر الواحد، بمعنى أنّ المدرك هنا هو الروايات، ولا يخرج عنها إلا بدليل، فإذا تعدّينا من الوثاقة إلى الوثوق من خلال فهم الطريقيّة من كلمة: ثقة، فإنّ هذا لا يلازمه فهم الطريقيّة من كلمة (خبر) وأمثالها الواردة في هذه الروايات؛ لأنّ هذا يلزم منه خروج جديد عن عنوانيّة العناوين المأخوذة في ألسنة الأدلّة، وهو بحاجة إلى دليل غير موجود، فالتعدّي الثاني يتطلّب تكلّفاً جديداً، وليس هو من نتائج التكلّف الأوّل، وجواز الأوّل لا يستبطن بالضرورة جواز الثاني، بحيث يُعقل أن يكون المراد حجيّة مطلق الظنّ الخبري خاصّة.

ثالثاً: إنّ أصل فرضيّة التعدّي من الوثاقة إلى الوثوق في دليل السنّة غير صحيح، إلا على ما أفدناه في كتابنا حجيّة الحديث من تفسير كلمة: (ثقة) بمعنى مطلق الاعتماد؛ حيث ستكون النتيجة حجيّة الخبر الموثوق بالتفسير الأوّل له؛ أما إذا بقينا على تفسير الثقة بأنّه الذي لا يكذب أو لا يعصي ويفيد قوله الظنّ، فإنّ التعدّي إلى مطلق المظنون الصدور، لا يصحّ ـ حيث لا دليل عليه بعد مخالفته أصالة الموضوعيّة في العناوين ـ إلا على تقدير تفسير الروايات على أنّها إرشاد إلى بناءات العقلاء في باب الأخبار، فيكون المحكّم هو ما تعطيه السيرة العقلائية حينئذٍ، ومن دون ذلك لا معنى للتعدّي من الوثاقة إلى الوثوق.

وعليه، فدليل السنّة يفيد ـ وفق تفسيرات المشهور ـ حجيّة خبر الثقة لا غير، بعيداً عن موضوع السيرة العقلائيّة.

٣ ـ وأما إذا كان المدرك هو الإجماع، فالمفترض الأخذ بالقدر المتيقّن ـ بصرف النظر عن نظريّة الوثوق الاطمئناني التي ناصرناها ـ وعليه يلتزم بحجية خبر الثقة المفيد للظنّ، وهذا معناه ضمّ الوثوق إلى الوثاقة.

إلا أنّ سيرة العلماء المتقدّمين وغيرهم ومواقفهم تشهد على محوريّة عنصر الوثوق،

ومن شواهد ذلك عملهم بالأخبار الضعيفة السند مع عمل المشهور بها، وتركهم الصحيح مع إعراض المشهور، واهتمامهم بالإجماع المنضمّ إلى الأخبار، فهذا كلّه ـ وغيره كثير ـ شواهد تؤكّد أنّ نظريّتهم تقوم على الوثوق لا الوثاقة، فمقتضى دليل الإجماع حجيّة الخبر الموثوق لا الثقة. وتحقيق الحال في سيرتهم يمكن مراجعته في كتابنا: نظريّة السنّة، حيث فصّلنا البحث فيه في الفصل الأوّل والثاني[1].

٤ ـ **وأما دليل السيرة المتشرّعية في عصر النصّ**، فالمتيقّن منها الخبر الموثوق الظنّي الذي يرويه الثقة، ولا نحرز عملهم بغير هذا الخبر، ما لم يقتنع الإنسان بمرجعيّة الوثوق في حياتهم كما قلناه في دليل الإجماع.

٥ ـ **وأما دليل السيرة العقلائيّة**، فرغم إصرار مثل السيد الخوئي على قيامها على خبر الثقة، إلا أنّ التأمّل في بناء العقلاء لا يدع مجالاً للشكّ في أنّ العبرة عندهم بتحصيل الوثوق الظنّي الخبري ـ بعد التنازل عن الاطمئنان ـ وكلّ ما قلناه هناك إذا لم يدلّ على حجيّة خصوص الاطمئنان فهو دالّ على الموثوقيّة الظنّية، سواء روى الثقة أم غيره، ولا حاجة للإطالة بعدما أسلفناه هناك في كتاب حجيّة الحديث، فإنّ روحه إذا لم يفد الاطمئنان يفيد منهج الوثوق، ولهذا لو روى الثقة خبراً وكانت هناك ملابسات في موضوع الخبر بعيداً عن شخصيّة الراوي، فإنّ العقلاء يتحفّظون حينئذ، والعكس صحيح فلو أخبر غير الثقة خبراً وكانت الشواهد الحافّة تدعم الخبر بحيث أوجبت قوّة الظنّ، فإنّ العقلاء يعملون بهذا الخبر حينئذ.

٦ ـ **وأما الأدلّة العقلية**، فما دلّ منها على حجيّة مطلق الظن أفاد تصحيح منهج الوثوق، كما هو واضح، وأما غيرها فتختلف نتائجه تبعاً لمفرداته.

والمتحصّل: ثبوت حجية خبر الثقة على بعض الأدلّة كالسنّة، والموثوق على بعضها الآخر، كالكتاب ـ على وجهٍ ـ والإجماع والسيرة العقلائيّة وبعض أدلّة العقل، فالمسألة

---

(١) انظر: حيدر حب الله، نظريّة السنّة: ٣٣ ـ ١٦٤.

تابعة لدليل المستدلّ؛ وما يعتبره المستند العمدة عنده في إثبات الحجيّة. وإذا حُملت الأدلّة النقليّة على الإرشاد أو الربط ببناء العقلاء بوجهٍ من الوجوه تمّت نظريّة الخبر الموثوق بالتفسير الأوّل والرابع له، وإلا فالكتاب والسنّة يدلان على حجيّة خبر الثقة.

الوثوق أو الوثاقة والحاجة إلى القرينة الإضافيّة

بعد الفراغ عن تحديد أحد الأساسين في حجيّة خبر الواحد: الوثوق بمعنى الظنّ، والوثاقة بمعنى مرجعيّة صفات الراوي وحال السند، يُطرح بحثٌ آخر هنا، وهو هل نحن بحاجة في اعتبار الرواية إلى قرائن خارجيّة تشهد على صدق الخبر أو لا؟

من الواضح على نظريّة الوثوق المحض ـ سواء بمعناه الاطمئناني أم الظنّي ـ عدم الحاجة إلى هذا الأمر إلا بمقدار ما يحقّق الوثوق نفسه؛ فإذا حصل للفقيه أو الباحث وثوقٌ ظنّي أو اطمئنانيٌّ بالخبر، لأيّ سببٍ من الأسباب التي لا نبحث في تحديدها الآن، فلا حاجة للتفتيش عن أيّ شاهد أو قرينة، سواء كانت داخليةً أم خارجية؛ لتحقّق ملاك الحجيّة حينئذٍ، وهو الاطمئنان أو الظنّ الخبري، إذاً فهذا البحث لا محصّل له بناءً على حجيّة محض الخبر الموثوق إلا لتحصيل الموثوقيّة نفسها.

أما على نظريّة حجيّة خبر الثقة أو على نظريّة الموثوقيّة الناشئة من خصوص وثاقة الراوي، فهل نحن بحاجةٍ إلى شواهد إضافيّة خارجية تعزّز احتمال الصدق أو أنّ مجرّد وجود الراوي الثقة أو الظنّ الحاصل من مجرّد وثاقة الراوي كافياً في تحقّق الحجيّة، بلا حاجة إلى البحث عن شواهد أُخَر؟

ذهب السيد محمد باقر الصدر ـ والمتوقّع أن يكون هو رأي كلّ من يقول بنظريّة الوثاقة دون الوثوق المحض ـ إلى كفاية وثاقة الراوي أو الظنّ الحاصل من وثاقته، واستدلّ على ذلك بدليلين هما:

الدليل الأوّل: التمسّك بدليل السنّة على حجيّة خبر الواحد؛ لأنّ مثل صحيح

الحميري ظاهر في أنّ الكبرى هي وثاقة الراوي؛ لأنّه قال: «العمري وابنه ثقتان.. فإنّهما الثقتان المأمونان»، ولم يضمّ الإمام أيّ قيد آخر لتصحيح الأخذ عنهما غير الوثاقة، وهذا يعني أنّ الوثاقة لوحدها أو الظنّ الحاصل منها كافيان في تحقّق الحجيّة(١).

وهذا الدليل ـ بصرف النظر عما ذكرناه عند التعرّض لكلمة: ثقة، في دليل السنّة في كتابنا: حجيّة الحديث ـ تام؛ لعدم وجود أيّ مبرّر إضافي يطالب به السامع غير وثاقة الراوي وأمانته، ما لم ندّعِ أنّ الإحالة في صحيح الحميري كانت على كبرى عقلائيّة مركوزة وكان العقلاء يعملون بخبر الثقة مع قرينة إضافيّة.

الدليل الثاني: التمسّك بدليل السيرة على أساس تقريبين هما:

التقريب الأوّل: أن نرجع إلى دليل السيرة لإثبات القدر المتيقّن من حجيّة الخبر، ونحن نرى أنّ خبر العمري هو من المقدار المتيقّن الذي قامت السيرة على العمل به، فنأخذ به، ثم نطبّق الاستدلال المتقدّم أولاً مرةً ثانية، لتكون النتيجة لصالح كفاية الوثاقة بلا حاجة إلى أيّ قرائن إضافيّة، فإنّ خبر العمري من الأخبار التي إن لم تكن من القدر المتيقّن من عمل السيرة نظراً لقوّة سنده، فإنّه لن يبقى أيّ خبر حجّة بعد ذلك بسيرة العقلاء(٢).

وهذا الوجه سليم قواعدياً، بيد أنّه ليس استدلالاً بالسيرة وإنما بالسنّة، والسيرة أخذت هنا من باب المقدّمة لإثبات حجيّة هذا الخبر ـ أي خبر العمري ـ لا أنها كانت دليلاً على موضوع البحث.

يُضاف إلى ذلك أنّه إذا قام بناء العقلاء على أخذ ما هو زائد عن الوثاقة واستقرّت سيرتهم على هذا الأمر، فسوف لن ينفع هذا الدليل شيئاً؛ إذ يمكن حينئذ صيرورة تعليل الإمام بمجرّد الوثاقة تعبيراً عن العنصر الأبرز في الحاجة، وإرشاداً إلى ما تقتضيه السيرة

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٦٦.

(٢) المصدر نفسه: ٥٦٦ ـ ٥٦٧.

العقلائية في هذا المجال، فلا يمثل سكوته ردعاً عن بناء السيرة حينئذ، لاسيما مع قلّة الأخبار الدالة على هذا الردع لو تمّ، فالمفترض تحديد موقف السيرة العقلائية مباشرةً، وإذا ثبت أنها تكتفي بالوثاقة كانت بنفسها دليلاً بلا حاجة إلى رواية العمري، خاصّة وأنّ الصدر ممّن يرى إرشاديّة الأدلّة اللفظية إلى ما تقتضيه المرتكزات العقلائية هنا[1]، وإلا لم يصحّ جعل الوثاقة المعيارَ الوحيد بهذه الطريقة.

التقريب الثاني: وهو تقريب يعتمده السيد الصدر من باب السيرة المتشرّعية، وذلك أنّ الروايات التي يرويها الثقات دون أن تكون معتضدةً بالقرائن الحافّة كانت موجودةً قطعاً ضمن الروايات التي كان أصحاب الأئمّة والقدماء يتداولونها، وكانت الحاجة إليها قائمة، من هنا فلا يخلو حال أصحاب أئمّة أهل البيت من أحد فروض محتملة:

١ ـ إنّهم كانوا يعملون بهذه الأخبار مكتفين بالوثاقة، ولا يجدون حاجةً إلى السؤال عنها. وهذه الفرضية تثبت المطلوب كما هو واضح؛ لأنّ معناها عمل المتشرّعة بخبر الثقة مكتفين بوثاقته.

٢ ـ إنّهم سألوا الإمام عن أمرها، وهل يجوز العمل بها مع عدم احتفافها بقرائن أخرى أو لا؟ وأُجيبوا بجواز العمل بها فعملوا بها كذلك، وهذا الاحتمال يفيد المطلوب كحال سابقه كما هو واضح.

٣ ـ إنّهم تحيّروا في أمرها فسألوا أهل البيت فأجابوهم بعدم جواز العمل بها إلا مع احتفافها بقرائن خارجيّة، وهذه الفرضيّة تقع على عكس المطلوب؛ لأنّها تفترض أنّ أهل البيت طالبوا المتشرّعة بالبحث عن القرائن وعدم الاكتفاء بوثاقة الراوي.

٤ ـ إنّهم لم يتحيّروا، بل تركوا العمل بهذه الروايات الفاقدة للقرائن دون أن يسألوا عن ذلك؛ لوضوح الأمر عندهم، وهذا الاحتمال حالُه حال الاحتمال الثالث في النتيجة.

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦.

ولكي يتمّ الاستدلال بدليل السيرة المتشرّعية على كفاية عنصر الوثاقة يجب استبعاد الاحتمالين الأخيرين، وهذا هو الصحيح، لعدّة شواهد:

الشاهد الأوّل: إنّ الارتكاز العقلائي إذا لم يقم على كفاية الوثاقة، فلا أقلّ من وجود ميل إليها، مما يفرض تحيّرهم واحتمالهم حجيّة الخبر دون حاجة إلى قرائن خارجيّة، ففرضيّة عدم التحيّر بعيدة.

الشاهد الثاني: إنّ افتراض أنّهم سألوا وأُجيبوا بعدم كفاية الوثاقة لوحدها افتراضٌ غير منطقي؛ إذ أين هي الروايات التي سألوا فيها وأجيبوا بالنفي؟ وكيف لم يصلنا شيء منها رغم توافر الدواعي إلى نقلها؟ بل على العكس من ذلك وصلتنا الشواهد على كفاية الوثاقة.

الشاهد الثالث: ثمّة شواهد تفيد مركوزيّة الوثاقة في الذهن المتشرّعي حتى زمن الشيخ الطوسي، وهي:

أ ـ قوله: أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ حيث تدلّ على مركوزيّة الوثاقة.

ب ـ ما ذكره الشيخ الطوسي في العدّة، من أنّ الطائفة عندما يروي شخص روايةً يسألونه من أين أتى بها؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف وأصل مشهور وكان راويه ثقةً لا ينكرون حديثه سلّموا الأمر في ذلك..

ج ـ قول النجاشي في قصّة استثناء محمد بن عيسى بن عبيد حيث ينقل عن أبي العباس بن نوح ـ وهو من وجوه الرجاليّين ـ إنّه لا يعلم لماذا حصل التوقّف في هذا الرجل ـ محمد بن عيسى بن عبيد ـ مع أنّه كان على ظاهر العدالة والوثاقة. وهذا يكشف عن معياريّة الوثاقة لوحدها.

د ـ ما نقله الصدوق في الفقيه عن ابن الوليد، من ردّ روايات محمد بن موسى الهمداني؛ لعدم كونه ثقة، فهذا يُفهم منه أنّ الوثاقة هي المعيار.

هـ ـ شهادات الرجاليّين بالوثاقة في كتبهم تُشعر بموضوعيّة الوثاقة بلا حاجة لأيّ شيء آخر.

و ـ مسألة مراسيل الثلاثة التي علّلت بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة.

ز ـ ما جاء في مقدّمة كامل الزيارات من روايته الكتاب عن الثقات، مما يشعر بأنّ الوثاقة هي المعيار المعتمد.

ح ـ ما جاء في مقدّمة تفسير علي بن إبراهيم القمي، شبه ما تقدّم عن ابن قولويه في كامل الزيارات.

والمتحصّل من هذا التقريب كفاية عنصر الوثاقة في الحجيّة بلا حاجة لضمّ قرائن خارجيّة[1].

ولكنّ هذا التقريب بطوله يمكن أن يلاحظ عليه بملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ السيد الصدر اكتفى باستبعاد عدم وجود ميل للاكتفاء بالوثاقة عند المتشرّعة دون أن يدلّنا على سبب الاستبعاد، فلعلّ المتشرّعة كان مركوزاً في أذهانهم أنّ الثقة إذا أخبر ولم يُستفد من خبره العلم والاطمئنان ينبغي أخذ قرينة إضافيّة معه ولو لم تفد معه الاطمئنان، وليس من الضروري أن يكون البحث عن القرينة أمراً شاقّاً، فإنّ إحدى القرائن موافقة المضمون للقرآن، أو للعقل، أو عدم وجود معارض متوقّعٍ ظهوره لو كان، أو سماع مضمون هذا الخبر في رواية أخرى، أو كون لسان الرواية بليغاً يُستأنس بصدوره من النبيّ أو الإمام، كما يرى بعضهم في مثل نصَّي: نهج البلاغة والصحيفة السجادية، وعليه فما هو المانع من مركوزيّة مثل هذا التقييد بالقرينة الإضافيّة ما دامت هذه القرينة متوفّرة بدرجة عالية آنذاك؟

الملاحظة الثانية: انطلاقاً مما تقدّم يظهر الإشكال على أصل الفرضيّة التي يقوم عليها هذا التقريب، ذلك أنّه قام على افتراض أنّ الروايات غير المحفوفة بقرينة إضافيّة هي

---

(١) مباحث الأصول ق٢؛ ح٢: ٥٦٧ ـ ٥٦٩.

كثيرة، بحيث كانت هناك حاجة قائمة إليها، مع أنّ عدد هذه الروايات ـ ضمن ما ذكرناه ـ ليس بالكثير، لاسيما آنذاك، حتى نقدِّم هذا الافتراض، فلعلّهم كانوا يتجاهلونها حينئذ بحسب ارتكازهم ويكتفون بغيرها، ولن يكون حجم تأثير ذلك كثيراً في العادة حتى تُنقل تداعياته إلينا.

الملاحظة الثالثة: إنّ الشواهد التي ذكرها السيد الصدر يمكن النقاش في أغلبها إن لم يكن جميعها، فإنّ بعضها دالّ على محورية الوثاقة لكنّه لا يكفي للدلالة على عدم اعتبار شيء آخر، فهل يمكن الاستناد إلى هذه الروايات للقول ـ بعد تفسير الوثاقة بالصدق ـ بأنه لا يُشترط في الراوي الضبط، فلو كان كثير النسيان والاضطراب والخطأ في النقل لكنّه كان صادقاً، لا بأس بالأخذ برواياته؟ وهل هذا هو البناء العقلائي في باب الأخبار؟ إنّ هذه الروايات تؤكّد مركوزية الوثاقة لكنّها لا تنفي أيّ شرط آخر، فعندما يُسأل الإمامُ عن يونس هل هو ثقة لآخذ عنه معالم ديني، فلا يعني ذلك أنّ الوثاقة هي المعيار النهائي، بل يدلّ على أنّها المعيار الرئيس، ولهذا سأل عنها الراوي، وإلا فمن المرجّح أنّ أخذ معالم الدين من شخصٍ في حال عدم توفّر الوصول إلى النبيّ أو الإمام مفهوم يتضمّن عادةً كون هذا الشخص عالماً بحسب طبيعة سؤال السائل، مع أنّ الرواية لم تذكر العلم بل ذكرت الوثاقة، فهل يدلّ ذلك على عدم أخذ قيد العلم فيها؟! وهل تكشف هذه الرواية عن جواز الأخذ بمراسيل يونس بن عبد الرحمن مثلاً لو استفيد منها الظنّ؟!

وكذلك الحال في نصّ الشيخ الطوسي في العُدة، فهو لا يجعل الوثاقة معياراً نهائياً، بل يفرض معها معروفيّة الكتاب وشهرة الأصل، فلماذا أخذ السيد الصدر شرط الوثاقة في نصّ الشيخ ولم يأخذ معه شرط معروفيّة الكتاب؟ وهل معنى نصّ الطوسي أنّ شهرة الكتاب مع وثاقة الراوي كانت تكفي ولو كانت أخباره مرسلة مثلاً بها في ذلك إذا حصل الظنّ منها رغم الإرسال؟!

كما أنّ ما نقله عن النجاشي في قصّة محمد بن عيسى بن عبيد لا يُفيد؛ لأنّ ابن نوح كان بصدد الحديث عن التوقّف في الرجل، وأنّه لا مبرّر لهذا التوقف بعد كونه على ظاهر العدالة والوثاقة، وهذا أمر آخر غير شروط الأخذ بالرواية، فالرجالي نظره إلى الراوي دون أن يمنع ذلك أن تكون هذه الرواية للراوي الثقة أو تلك غير مأخوذ بها، فهو يتحدّث عن أن شطب ابن عبيد مستغربٌ؛ لأنّه ثقة، إذاً فتتعامل معه معاملة الثقة، أما ما هي شروط الرواية التي نأخذها من الثقة فهذا أمرٌ آخر.

وعلى المنوال عينه ردّ ابن الوليد لروايات الهمداني؛ لعدم كونه ثقة، فإنّ هذا يكشف عن اشتراط الوثاقة وبدونها تردّ الرواية، لكنّه لا يكشف عن كفاية الوثاقة لو تحقّقت، فالعدم يكون بعدم أحد القيود، لا أنّ الانعدام بانعدام قيد دليلٌ على عدم وجود قيدٍ آخر معه، وهذا واضح.

وعلى الأساس نفسه، حديث الرجاليّين عن الوثاقة وتركيزهم عليها، فإنّ من الغريب أن يُجعل ذلك شاهداً على المعياريّة النهائية للوثاقة، فالرجالي همّه ما يتصل بالراوي لا بالرواية وتمام شروط حجيّتها، لهذا لا يبحث الرجاليُّ في التعارض، ولا في مخالفة الرواية للمشهور أو.. حتى لو كان يرى سقوط الحجيّة في هذه الحال، فعندما يحدّثنا عن وثاقة زيد فلأنّ ذلك هو نطاق عمله، أو لكونه شرطاً بارزاً، لا أنّ الوثاقة هي المعيار الوحيد في حجية الرواية عنده. ولعلّه لذلك عبّر السيد الصدر عن هذا الشاهد بكلمة: يُستشعر.

وأما مقدّمتَي: التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم وكامل الزيارات، فهما تدلّان على الافتخار بالنقل عن الثقات، وقد يفتخر شخصٌ بميزةٍ أساسيّة مقويّةٍ لكتابه دون أن يذكر تمام عناصر قوّة الكتاب، نعم لهما قدر من الدلالة.

كما أنّ مراسيل الثلاثة شاهدٌ دالّ، بيد أنّه لا نعرف شيئاً عن ذلك سوى من نصّ واحد للشيخ الطوسي، وهو ـ كما حقّقناه مفصّلاً في كتاب نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي ـ أوّل المنظّرين لخبر الواحد شيعياً، وكلامه لا يمثل نظر مشهور الشيعة آنذاك،

علاوةً على أنّه متوفّى عام ٤٦٠هـ، فكيف يمكن لنصّ واحد من هذا النوع ومن مثل هذه الشخصيّة أن يكشف عن سيرة متشرّعيّة في عصر الحضور، وقد كان بدء (الغيبة الصغرى) قبل وفاته رحمه الله بمائتي عام؟

وعليه، فهذه الشواهد برمّتها لا تنفع في المقام، ومن ثمّ فلا يوجد دليلٌ مقنع يؤكّد أنّ المتشرّعة كانوا يكتفون بالوثاقة بلا حاجة إلى شاهد إضافيّ، فهذا التقريب في غير محلّه، بل توجد قرائن عكسيّة لم يتعرّض لها الصدر مثل حديث الشيخ الطوسي في العدّة عن قرائن الصدور والمضمون، بل ربما يستوحى من بعض روايات العرض على الكتاب أخذ قيد موافقة الكتاب ووجود الشاهد والشاهدين للأخذ بالحديث، وهي إن لم يكن في بعضها تصريح بكون الجائي بالخبر ثقة، فلا أقلّ من وجود إطلاق في بعضها الآخر، خاصّة على مسلك الصدر في تفسير موافقة القرآن بموافقة روحه ومضمونه ومزاجه العام.

من هنا، فالأصحّ أن يقال بأنّ دليل الكتاب لا يُعطي أيّ قيد ـ في غير آية النبأ ـ بل يُطلق الحجيّة للخبر، نعم آية النبأ بمفهومها تعطي الحجيّة لخبر العادل دون حاجة إلى قرينة إضافيّة، فبضمّ الآيات إلى بعضها ينتج كفاية حجيّة خبر العادل، والمفروض أنّ النصوص العمدة الحديثيّة تعطي الحجية لخبر الثقة كما تقدّم، بلا حاجة لقرينة إضافيّة، وهنا:

أ ـ إذا قلنا: إنّ الآيات والروايات جاءت إرشاداً إلى المرتكز العقلائي في المقام لزم الرجوع إلى ما تقتضيه السيرة العقلائيّة، والتي نأخذ فيها بالقدر المتيقّن، والذي يبدو أنّه العمل بخبر الثقة على تقدير إفادته الظن المعتدّ به، فإن حصل هذا الظنّ المعتدّ ولو لم يكن اطمئنانياً كفت الوثاقة، وإلا احتاج الخبر إلى شاهد إضافيّ حينئذ.

ب ـ وأمّا إذا رفضنا إرشاديّة النصوص للسيرة مطلقاً، ثبتت الحجيّة بالإطلاق الموجود في نصوص الكتاب والسنّة، بلا حاجة للقرينة الإضافيّة، إلا أن يقال بأنّ السيرة

تقيّد بنفسها مقتضى هذا الإطلاق، لا أنّ الإطلاق رادعٌ عن البناء العقلائي.

ج ـ أن يلتزم بأنّ الدليل على حجية خبر الواحد هو السيرة فقط، أو النصوص فقط، ومن ثم تكون النتيجة مختلفة تبعاً للمستند.

ونستنتج من ذلك:

أوّلاً: إنّ دليل الكتاب والسنّة يُثبت حجيّة خبر العادل بلا حاجة إلى قرينة إضافيّة، إلا إذا بنينا على إرشاديّة هذا الدليل للسيرة أو فرضنا دليل السيرة العقلائية مقيّداً له.

ثانياً: إنّ دليل الإجماع يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن، وهو الخبر الذي يرويه الثقة منضماً إلى قرينة خارجيّة.

ثالثاً: إنّ سيرة المتشرّعة يؤخذ فيها بالقدر المتيقّن أيضاً، وهو مطابق لما أدّاه دليل الإجماع، طبقاً لما بيّناه عند مناقشة التقريب الثاني المتقدّم للسيد الصدر.

رابعاً: إنّ دليل سيرة العقلاء يقتضي التفصيل بين حصول الظنّ المعتدّ به من خبر الثقة فيكفي، وإلا فلو كان شكّاً أو ظنّاً ضعيفاً لم يُحرَز عمل العقلاء به دون قرينة تقوّي الظنّ.

وبهذا، وحيث إنّ السيد الصدر استدلّ على حجية خبر الواحد بالسيرة المتشرّعية والنصوص الحديثيّة، أمكنه التمسّك بإطلاق النصوص الحديثيّة لإثبات كفاية الوثاقة بعد فرض الظنّ متحقّقاً من الوثاقة كما هو مبناه أيضاً، وأمّا الأدلّة اللفظية فهي تحيل على المرتكز العقلائي عنده كما قلنا سابقاً، فتتطابق نتيجته مع نتيجتنا.

ونذكّر أخيراً ـ مرّةً أخرى ـ بأنّنا نبحث هنا بناءً على حجيّة خبر الثقة الظنّي على نحو التنزّل، كما صار واضحاً، وليس على حجيّة الخبر الموثوق الاطمئناني.

نظريّة الوثوق الوثاقتي، ومعايير إفادة الوثاقة لموثوقيّة الرواية

لعلّ أوّل من طرق هذا البحث المهمّ بشكلٍ علميّ مستقلّ في أصول الفقه هو السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، وإن وُجدت كلمات متفرّقة عديدة تتصل به وتدور حوله،

ولابدّ لنا ـ بدايةً ـ من تحديد الموضوع وجوانبه، ثم نطرح بعد ذلك نظريّة السيد الصدر؛ لدراستها والوقوف عندها، لأهميّتها وقيامها على أساس قانون حساب الاحتمالات.

السؤال الرئيس الذي يطرحه هذا البحث القائم على نظريّة حجيّة خبر الثقة هو: متى تؤدّي وثاقة الراوي إلى موثوقيّة الرواية؟ وفي أيّ من الحالات تتحقّق حجيّة الخبر؟

وفي الفرضيّة المسبقة لهذا السؤال أنّ محض الوثاقة التي لا تعطي قدراً معتداً به من الظنّ والوثوق لا ينفع، فلو جاءني ثقةٌ بخبر لكنّه لم يحصل عندي من هذا الخبر سوى احتمال خمسة في المائة أن يكون صادقاً، فهنا لا يكون الخبر حجّةً، وإنما يغدو كذلك عندما يُفيدني هذا الخبر قدراً من الظنّ نسمّيه: الموثوقيّة الناشئة من خبر الثقة، فنحن نريد أن ندرس طبيعة إفادة الوثاقة لهذه الموثوقيّة.

والمستند في هذه الفرضيّة المسبقة عند الصدر ـ ويبدو أنّها نظريّة المشهور أيضاً من خلال مبانيهم في مقولات الوهن والجبر السندي ـ هو البناء العقلائي على أخذ الموثوقيّة في حجيّة خبر الثقة؛ لأنّ العقلاء يرون خبر الثقة حجّةً من باب كاشفيّته النوعيّة، فلو فُقدت ـ كما لو زوحم بأمارة أخرى ـ لم يعد الخبر حجةً عندهم[1]. وسوف يأتي تفصيل البحث في هذه النظريّة عند الحديث عن نظريّة الوهن السندي، حيث سنتكلم عن نظريّة الصدر في خبر الثقة المزاحَم بأمارةٍ عكسيّة.

وعندنا هنا افتراضٌ محتمل، ذكر الصدر أنّه يجب أن نستبعده مسبقاً، وهو أن تكون وثاقة الراوي بحدٍّ كبير تتلاشى أمامه كلّ دواعي الكذب على الإطلاق، أي أنّه ثقة إلى حدّ لا يضعف أمام كلّ مغريات الكذب التي تشجّعه على اقترافه، وفي مثل هذه الحال يحصل لنا قطعٌ بالصدق، فيكون المورد خارجاً عن محلّ بحثنا؛ لأنّنا نبحث في الخبر الظنّي لا في الخبر اليقيني[2].

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٦٩ ـ ٥٧٠.

وهذه الفرضيّة المستبعدة تامّة، لكنّه سيأتي ذكر ملاحظة على نظريّة الصدر كلّها هنا، تشمل هذه النقطة المدخليّة أيضاً، وهي أنّ السيد الصدر لم يلاحظ في هذا الموضوع سوى عنصر الصدق والكذب، ناسياً أو متعمّداً ترك تناول موضوع الخطأ والصواب، فقد يكون الراوي ثقةً لكنّه يخلط بين نصٍّ سمعه من النبيّ وآخر سمعه من شخصٍ آخر، فينسب هذا لذاك خطأً؛ لقلّة ضبطه وتخليطه، فتختلّ حيثيّة الصدور حينئذ، وهذا ما يترك أثراً كبيراً جداً على موثوقيّة الرواية من حيث الصدور، ومن حيث مطابقة المضمون للواقع أيضاً، وهو أمرٌ ينبغي أخذه بالحسبان في تطبيق حساب الاحتمالات الكاشف عن موثوقيّة الرواية.

وبعيداً عما تقدّم، لابدّ من دراسة عناصر بعث القوّة الاحتمالية في خبر الثقة إلى جانب احتمال عدم مطابقة الواقع في كلامه، وهذا ما تطرحه في الأخبار الظنيّة نظريّةُ السيّد الصدر.

نظريّة الصدر في تطبيق حساب الاحتمال على تأثيرات عنصر الوثاقة، قراءة وتعليق

يرى السيّد الصدر أنّ الذي يبعث السامع على الشكّ في صدق خبر الثقة واحتمال عدم مطابقته للواقع، أحد أمور ثلاثة تمثل مناشئ التردّد في الصدق وهي:

المنشأ الأوّل: الضيق في الوثاقة أو احتمال هذا الضيق فيها، أو في اقتضائها عدم الكذب، وذلك:

أ ـ أما الضيق في الوثاقة نفسها، فيمكن شرحه عبر أنموذجين دالّين:

الأنموذج الأوّل: أن تقوم وثاقة الشخص على أساسٍ غير ديني، كما لو كان صدقه منطلقاً من علم الأخلاق، وكان يعتقد أنّ القيم الأخلاقيّة تقوم على المصلحة والمفسدة لا على الحسن والقبح، ففي هذه الحال سيرى هذا الشخص أنّ الكذب شيء لا محذور

فيه إذا كان خالياً من المفسدة، وعليه فلن يتحرّج من الكذب في هذه الحال، فإذا أخبرنا بخبر يجرّ مصلحةً عليه، وعلمنا بأنّ هذه قناعته في قيمة الصدق والكذب، فسوف يعني ذلك حصول تردّد في صدقه.

الأنموذج الثاني: أن تكون وثاقته، أي صدقه وكذبه، قائمةً على الدِّين، لكنّه كان يعتقد أنّ الكذب لخدمة الدين وتقوية مكانة رسول الله وأهل البيت أمرٌ حسنٌ ممدوح يرغّب به الله تعالى، فهنا من المحتمل أن يختلق آلاف الفضائل والمصائب كي يقوّي من رموز الدين، كما يرى ذلك بعض قرّاء العزاء الحسيني، ففي هذه الحال إذا روى شيئاً متصلاً بهذه الأمور، فنحن نحتمل كذبه رغم تديّنه ووثاقته، وأبرز مثال على ذلك ما قاله بعضهم من أنّ الحرام في الكذب على رسول الله هو الكذب عليه لا له، وهذا من الكذب له.

وقد حكم السيد الصدر في هذا المنشأ بسقوط حجيّة خبر الثقة؛ لعدم إحراز الوثاقة هنا في هذه الموارد، حتى لو اعتبرناها بما هي حالة نفسيّة، فهذا الشخص لا نُحرز وثاقته في هذا الأمر؛ لاحتمال كذبه حينئذ احتمالاً معتدّاً به[1].

وهذا الكلام تامّ لا غبار عليه، ولنا معزّزٌ منطقي هنا أيضاً يُضاف إلى كلام الصدر، وهو أنّ الكذب ليس ظاهرةً نفسيّة بحتة، وإنما تتبع القناعات المعرفيّة للإنسان، فمن اعتقد أنّ في الكذب الفلاني إصلاحاً بين الناس كان معذوراً بينه وبين ربّه وضميره ووجدانه لا يخلّ ذلك بعدالته، فلا ملازمة هنا بين العدالة والوثاقة، فقد يكون في قمّة العدالة والإيمان والتديّن، لكنّه لا يوثق به في هذا المجال أو ذاك، لا لسقوط عدالته أو اختلال دينه، بل لاحتمال وجود مبرّر منطقي معرفي في البَين انطلق هو منه.

بل يمكن التعدّي عن ذلك بافتراض إمكانيّة التفكيك في الوثاقة بين موضوعٍ أو محور وآخر، بقطع النظر عن المبرّر المعرفي، بل لمحض التعدّد النفسي هنا، فقد تجد شخصاً ثقةً لا يُحتمل كذبه عن النبي، إلا أنّه قد يكذب في نقله عن زيد من الناس، فهنا لا يحصل

(١) المصدر نفسه ق٢، ج٢: ٥٧٠ ـ ٥٧١.

تبلورٌ لعنوان الوثاقة في حالةٍ فيما يحصل في حالةٍ أخرى، وهذا ما يفتح المجال على انشطارات في مقولة الوثاقة، لا تخلو من أهميّة.

وفي سياق التعليق على ما ذكره الصدر يمكن إضافة أنموذج ثالث مهم، حبّذا لو جعله الصدر مكان المثال الأوّل الذي قدّمه؛ لكثرة الابتلاء به في التراث الإسلاميّ، وهو أنّ عدداً من المتشرّعة والفقهاء يرون شرعيّة بهتان أهل البدع في الجملة، لما في ذلك من مصالح عليا راجعة إلى الدين؛ مستندين في ذلك إلى بعض النصوص الروائيّة، وفي هذه الحال يصعب اعتبارهم ثقاتاً ـ أحياناً ـ عندما ينقلون عن مخالفيهم في الرأي، ممّن يعتقدون أنهم من أهل البدع، فقد ينسبون إليهم أفكاراً أو عقائد لا يقولون بها وهم يعرفون أنهم لا يقولون بها، لكنّهم يفعلون ذلك من باب البهتان الجائز بنظرهم هنا، فلا يُحرز صدقهم هنا في إخباراتهم؛ لاحتمال انطلاق كذبهم على غيرهم من باب البهتان الجائز شرعاً عندهم، وهذا ما يدفع أحياناً إلى عدم الأخذ بأقوال هؤلاء ـ رغم جلالتهم ـ في حقّ غيرهم عند احتمال ذلك منهم، دون أن يخدش ذلك في علمهم وعدالتهم وتقواهم، وهذا مثال بالغ الأهميّة.

إذن، فالمنشأ الأوّل الذي ذكره السيّد الصدر مهمّ للغاية وصحيح منهجيّاً وهو يفيد عدم حجيّة خبر هذا الثقة في هذه الحالة؛ لعدم إحراز موضوع الحجيّة فيها، وهو الوثاقة.

ولا تختصّ هذه النتيجة بمدرسة الوثاقة، بل تجري بطريقٍ أوضح على مبنى الوثوق بتمام معانيه الأربعة؛ لأنّ درجة الوثوق وقوّة احتمال الصدق تضعف في مثل هذا المنشأ مما يُفقد الخبر حجيّتَه ولو في الجملة.

كما يمكننا تعميم هذا المنشأ لباب الصواب والخطأ في النقل، بدل حصره في باب الصدق والكذب، ففي بعض الحالات يضيق منشأ الصواب نفسه، كما لو لم يكن الراوي عالماً بالعربيّة إلا نادراً، فإنّ نقله للنصوص العربيّة على نحو النقل بالمعنى يضيق فيه الصواب نفسه، وكذلك إذا لم يكن الراوي فقيهاً وكانت الرواية حواراً فقهيّاً طويلاً بين

الإمام وأحد فقهاء أهل السنّة مثلاً بمحضر هذا الراوي، فإنّ قدرة الراوي على فهم هذه الموضوعات الفقهيّة المتداخلة فيها قصور ذاتي مما يقوّي احتمال الخطأ، وكذا لو كان الراوي ضعيف البصر جداً أو ضعيف السمع للغاية، ثم نقل حادثةً تتصف بالدقّة والحاجة إلى ملاحظة بصريّة أو سمعيّة دقيقة، فإنّ احتمال خطئه في هذه الحال كبير، فإذا أخذنا في حجيّة الخبر الوثاقة والضبط أشكلت حجيّة هذه الرواية في الجملة حتى لو كان الراوي قمّةً في الصدق والعدالة، ومن الواضح أنّ العقلاء لا يكتفون في باب الإخبارات بمحض الصدق دون اعتبار مثل الضبط وما يتصل به، وسيأتي.

وعليه، فالمنشأ الأوّل ـ في شقّه الأوّل ـ صحيح يمكن توسعته وتعميقه.

ب ـ وأما الضيق في اقتضاء الوثاقة لعدم الكذب، فيُقصد به أن يكون الشخص لا يتحرّز عن أصل الكذب، لكنه يتحرّز عن كثرته وتكراره، وفي هذه الحالة لا يكون خبره حجّة ـ عند الصدر ـ لعدم صدق الثقة عليه عرفاً، ولا أقلّ من الشك فلا يشمله دليل الحجيّة حينئذ[١].

وهذا هو الصحيح، وهو واضح.

المنشأ الثاني: أن يكون التردّد في الصدق منبعثاً من وجود المزاحم الداخلي، وهو داعي الكذب، بأن نشكّ في أصل وجود داعي الكذب عنده، أو في نسبة هذا الداعي إلى درجة الوثاقة.

وفي هذا المنشأ يطرح السيّد الصدر فرضين: أحدهما عدم حصول الظنّ بصدق خبر الراوي، وثانيهما حصوله بقطع النظر عن دعم أيّ قرينة خارجيّة له؛ إذاً فهنا فرضان هما:

الفرض الأوّل: أن لا يحصل لنا ظنّ بالصدق، ويمثل الصدر لهذا الفرض بما إذا وجد في هذا الخبر أو ذاك داعٍ من الدواعي يدفعه للكذب، بحيث يغلب على وثاقته، مثل داعي الجاه وحبّ الشهرة، فهنا إذا شككنا في أصل وجود هذا الداعي بحيث احتملنا وجوده،

---

(١) المصدر نفسه ق٢، ج٢: ٥٧١.

أو عرفنا وجوده لكن شككنا في درجة وثاقة هذا الرجل شكّاً متساوي الطرفين، فلم نعرف هل وثاقته قويّة بحيث تقف في وجه الدواعي التي تحرّكه نحو الكذب أو لا فهي ضعيفة قد تسقط عند بعض المغريات من هذا النوع؟ وهكذا لو حدّدنا أمرنا لكن في هذا الخبر بالخصوص شككنا في عروض حالةٍ عليه تدفعه للكذب.

وفي هذا الفرض وأمثاله طرح السيد الصدر احتمالين في حجيّة الخبر:

أحدهما: أن تؤخذ الوثاقة في حدّ نفسها ـ بما هي حالة نفسيّة ـ معياراً نهائياً للحجيّة.

وثانيهما: أن تؤخذ بما هي معطيةً قدراً من الكشف للخبر.

فإذا أخذنا بالاحتمال الأول، فإنّ الوثاقة في حقّ هذا الشخص ثابتة، فالمفترض القول بحجيّة إخباراته هذه كلّها.

وأما إذا أخذنا بالاحتمال الثاني فمن الواضح صيرورة الخبر ضعيفَ الكشف حينئذ، فيصبح غير حجّة.

والصحيح عند السيد الصدر هو الاحتمال الثاني، اعتماداً على مثل رواية العمري؛ لأنّ (الثقة) فيها يؤخذ على نحو الطريقيّة لتحصيل الكشف في الخبر، لا الموضوعيّة على نحو التعبّد، كما أنّ الإرجاع للثقة جاء في الرواية في مقام التعليل، والتعليلات عادةً ما يراد بها الإرجاع إلى أمورٍ حاضرة في وعي العقلاء لا إلى أمور تعبديّة، والعقلاء يرون الكاشفيّة في معياريّة الوثاقة، مضافاً إلى أنّ كلمة (المأمون) في الرواية شاهدٌ إضافيّ على ما نقول.

وقد مثل السيد الصدر لهذا الفرض كلّه بشخصٍ نخاس، مثل رفاعة بن موسى الأسدي النخاس، يروي لنا حديثاً في جواز استعباد الأطفال وسبيهم وبيعهم، فإنّ هناك احتمالاً في أن تكون روايته هذه الواردة في كتاب الوسائل لمصلحته، وللإبقاء على مقامه بين الناس وكسب لقمة عيشه وهكذا[1].

وفي سياق تعليقنا على كلام السيد الصدر في الفرض الأوّل، نذكر بعض الكلمات:

---

(١) انظر: المصدر نفسه ق٢، ج٢: ٥٧١ ـ ٥٧٣.

الكلمة الأولى: إنّ احتمال أخذ عنوان الوثاقة على نحو الموضوعيّة لا يمكن نفيه طبقاً لنظريّة الوثاقة ـ لا الوثوق ـ التي يقول بها السيد الصدر نفسه، إذ السيد الصدر من المشهور الذين يذهبون إلى أنّ الأصل في العناوين المأخوذة في ألسنة الأدلّة هو الموضوعيّة لا الطريقيّة، إذاً فكلمة (الثقة) يراد بها الثقة، نعم، قد تؤخذ الوثاقة بلحاظ كاشفيّتها لا بلحاظها حالةً نفسيّة، وهنا ما المانع ـ طبقاً لطريقة الصدر نفسه ـ أن يَلاحظ المولى تمام إخبارات الثقات، فيرى أنّ هذه الحالة النفسيّة تغلب في أغلبيّة الموارد التي تعطي فيها خبراً بحيث تكون صادقةً فيها، فيعطي الحجية لخبر الثقة بوصف الوثاقة حالةً نفسيّة، علماً منه بإصابتها في أكثر الموارد، ولا يسمح للعبد بملاحقة عنصر الكاشفيّة في الوثاقة بالنسبة إليه هو، بل يتعبّده المولى؛ لغلبة هيمنة هذه الحالة النفسيّة في إخبارات الثقات على دواعي الكذب عندهم، وبهذا لا مبرّر للخروج عن موضوعيّة الوثاقة إلى طريقيّتها وكاشفيّتها بالنسبة للعبد.

وكمثال بسيط على ذلك، أن يعلم المولى بأنّ زيداً الثقة يغلب عليه أن تتقدّم وثاقته ـ بما هي حالة نفسيّة ـ على دواعي الكذب عنده، فيُصدر أمراً بالأخذ بخبره مطلقاً، سواء حصلت الكاشفيّة بالنسبة للعبد أم لا، فيكون تحصيل الوصف من شؤون المولى لا العبد؛ لعلمه بالكاشفيّة، إذ لو أوكل الأمر إلى العبد لربما أطاح ببعض روايات زيد الثقة، وهو نقضٌ لغرض المولى، فما دامت الكاشفيّة خلاف أصالة الموضوعيّة، فلماذا لا نُبقي على أصالة الموضوعيّة في العناوين ثم نبرّر الكاشفيّة بهذه الطريقة التي تنسجم مع مقولات السيد الصدر نفسه في نظريّة التزاحم الحفظي التي طرحها في الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة؟!

الكلمة الثانية: إنّنا نوافق على أنّ أغلب التعليلات غير تعبديّة، لكنّ هذا الكلام هنا معناه أنّ السيد الصدر يقبل بأنّ المركوز في الوعي العقلائي هو أخذ الوثاقة بلحاظ كاشفيّتها، وعليه فلماذا لم يستدلّ مباشرةً بالسيرة العقلائيّة ويجعل تمام روايات باب خبر

الثقة إرشاداً إليها، بدل تطويل المسافة بالعودة، إلى الروايات ومنها إلى بناء العقلاء، ولعلّنا لو ذهبنا مباشرةً إلى البناء العقلائي لرفعنا اليد عن مفهوم الوثاقة لصالح مفهوم الوثوق، الأمر الذي ينتج حجية مطلق الوثوق الاطمئناني أو مطلق الظنّ الوثوقي.

من هنا يظهر لنا أنه يمكن الوصول إلى نظرية الصدر في هذا الفرض بالاستناد إلى السيرة العقلائية مباشرةً، وهي غير مردوع عنها.

ولعلّه من غير المنسجم أن يرفض الصدر ـ كما تقدّم عند الحديث عن الوثاقة والوثوق ـ إلغاء عنوانية الوثاقة لصالح عنوانية الوثوق، فيما يدافع هنا عن إلغاء عنوانية الوثاقة التعبديّة لصالح عنوانية الظنّ الوثاقتي، بحجّة الإحالة على الارتكاز العقلائي، وأنّ الوثاقة إنّما أُخذت بملاحظة عنصر الكاشفيّة التي فيها، فلماذا لم يكن التعدّي الثاني مقبولاً؟!

الكلمة الثالثة: إنّ هناك نماذج عديدة لهذا الفرض غير ما ذكره السيد الصدر من خبر رفاعة في استرقاق الأطفال، ولا بأس بذكر بعضها؛ نظراً لأهميّة الموضوع، مع عدم دعوانا فقدان الظنّ في تمام الموارد:

المثال الأوّل: أن يروي العربي رواياتٍ في فضل العرب وذمّ الفرس، أو يروي الفارسي رواياتٍ في فضل الفرس وذمّ العرب، فإنّ داعي الكذب هنا مرتفع تلقائيّاً خاصّةً في مثل هذه القضايا القوميّة والشعوبيّة الحسّاسة، والتي عرفها العصر العباسي بدرجة عالية، ولهذا نماذج عديدة في الأحاديث الشيعيّة والسنّية.

المثال الثاني: أن يروي سكان المدن الدينية وغيرها، مثل مكّة والمدينة والقدس والشام وكربلاء والكوفة ومشهد وقم و.. نصوصاً في فضلها وفضل زيارتها، فإنّ في ذلك منافع كثيرة تعود عليهم اقتصادياً وعلى مستوى الجاه والمفاخرة، وأمثلته عديدة منها ما جاء في روايةٍ في فضل زيارة عبد العظيم الحسني، حيث ورد في السند: (عن بعض أهل الريّ)

وأمثاله[١].

المثال الثالث: أن يروي السادة والعلويّون وبنو هاشم، رواياتٍ في تمجيد مقام السادة في المجتمع، كالصلاة خلفهم أو تقديمهم أو.. فإنّ هذا يجرّ نفعاً بيّناً لهم، لاسيما مع تعارف وجود نزعات قبليّة وعشائريّة في التراث والحياة القديمة، ومثل ذلك سائر العشائر والقبائل.

المثال الرابع: أن يروي الرجال رواياتٍ في قضايا في حقّ النساء ترجع بالنفع عليهم، فإنّ احتمال داعي الكذب من المصلحة وارد جداً؛ ولهذا قلنا في دراسة أخرى: إنّ روايات نقص عقول النساء وضعف إدراكهنّ و.. كلّها ما عدا واحدة أو اثنتين ضعيفة السند، وأنّ كثرتها مع كون الرواة رجالاً تعيق حصول الاطمئنان بصدورها[٢].

المثال الخامس: أن يروي الأحرار روايات في حقّ العبيد تكون لصالح السادة دون الموالي، لاسيما إذا كانت غير مألوفة كالضرب والإخصاء و.. فإنّ داعي المصلحة والكذب ـ مع كثرة الابتلاء بهذه الظاهرة في تلك الأيام ـ موجود، وكذا العكس بأن يروي العبيد ما فيه منفعتهم عند ساداتهم.

المثال السادس: أن يروي المقرّبون من السلطة والخلافة روايات في حقّ المعارضين تذمّهم، أو يروي المعارضون رواياتٍ في حقّ السلطان تذمّه، فإنّ داعي الكذب هنا قائمٌ؛ للمصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعيّة، ومن هذا النوع أن يروي الموالون للسلطة روايات في تحريم القيام عليها، وبالعكس.

المثال السابع: أن يروي أبناء مذهبٍ ما رواياتٍ عن النبيّ أو غيره لصالح مذهبهم، في مقابل خصومهم أو العكس؛ ومن هذا النوع روايات المناقب والمثالب في حقّ أهل البيت والصحابة والتابعين، فإنّ داعي الكذب هنا لمصالح مذهبيّة متوفّرٌ أيضاً، وكثيرٌ

---

(١) انظر: الصدوق، ثواب الأعمال: ٩٩؛ وابن قولويه، كامل الزيارات: ٥٣٧.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٢.

من الموضوعات في تراث المسلمين يرجع لداعي الكذب هذا، كما هو معروف.

ومن هذا النوع الروايات التي تروى عن بعض أئمّة أهل البيت للانتصار لمذهبٍ شيعي ضدّ آخر، كما هي الحال بين الإماميّة والفطحيّة والإسماعيليّة والزيديّة وغير ذلك.

المثال الثامن: دعاوى النيابة أو السفارة أو البابيّة أو الوكالة بأشكالها أو كونه من أهل سرّ النبيّ أو الإمام، أو رواية نصوص ترجع بالمدح عليه وتوثيقه وتجليل مقامه ونحو ذلك مما تعرّضنا له في مباحثنا الرجاليّة، فإنّ نسبة المصلحة هنا عالية يجب أخذها بعين الاعتبار، لقياس تأثير هذه المصلحة على وثاقة الراوي أو على حجم وثوقنا بالخبر بناء على مسلك الوثوق. والعكس صحيح أيضاً فإنّ النصوص التي تنفي بابيّة شخص أو سفارته أو وكالته أو نيابته أو غير ذلك يجب النظر فيها من حيث احتمال أن يكون للتنافس بين الشخصيّات وأنصارهم دوراً في وضع أحاديث لذمّ بعض الشخصيّات الأخرى وتسقيطها في المجتمع نتيجة عناصر التنافس والتحاسد.

إلى غيرها من الأمثلة التي يمكن رصدها من خلال مزيد من التعرّف على شخصيّة الرواة، وليس فقط وثاقتهم أو عدم وثاقتهم، من هنا كانت أهميّة علم الرجال الذي يعتني بالجانب التاريخي والترجمي للرواة، وليس فقط بجانب الوثاقة ونحوها.

ويجب أن نشير هنا إلى أمرٍ بالغ الأهميّة تشير إليه بعض الكتابات هنا وهناك حسبما اطّلعنا عليه متفرّقاً في البحوث والإحصائيات العلميّة المعقولة(1)، وهو أنّ العيش في مجتمعات ينتشر فيها الكذب يعدّ عنصراً مشجّعاً على الكذب حتى بين الأشخاص العاديين، فكلّما انتشر في مجتمعٍ ظاهرة الكذب صار الكذب بالنسبة للآخرين في هذا المجتمع أمراً وارداً جداً، وهكذا في المجتمعات التي ينتشر فيها الغشّ أو الاحتيال أو

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ موقع فضائيون، مقالة: العيش ضمن المجتمعات الفاسدة يشجّع المرء على الكذب: http://www.aliens-sci.com/corrupt-societies-encourage-lying/ .

غيرها، وهنا يجب رصد مجتمعات كالعراق في القرون الهجريّة الأربعة الأولى، فإذا صحّ ما ينقله بعض كبار المحدّثين والرجاليّين المسلمين من انتشار الكذب في العراق بسبب التناقضات المجتمعيّة والطبقيّة والقبليّة والسياسيّة، فهذا يدفعنا لاتخاذ موقف عام متريّث عقلانيّاً من الرواية العراقيّة عموماً، وهو أمرٌ يحتاج لدراسات تاريخيّة ميدانية معمّقة قبل البتّ فيه، وقد يفرض التمييز بين الحديث في مدرسة قم الإماميّة وفي مدرسة الكوفة الإماميّة أيضاً، فإذا ثبت أنّ مدرسة قم كانت متشدّدة في أمر الكذب بينما انتشر الكذب بين رواة الكوفة، فمن الطبيعي أن يترك ذلك تأثيراً قويّاً على درجات الوثوق ومعايير تحصيل الوثوق من الوثاقة، وهذا مفتاح مهم في رصد علم الرجال الاجتماعي.

الكلمة الرابعة: إذا استعرضنا أدلّة حجيّة خبر الواحد الظنّي، سنجد موقفها من هذا الفرض الأوّل من فرضي المنشأ الثاني ما يلي:

١ ـ **أما دليل الكتاب**، فبضمّ آياته إلى بعضها يظهر عنوانيّة خبر العادل، فإنّ اعتبرناها إرشاداً إلى مؤدّى الارتكاز العقلائي، لاسيما مع مساعدة التعليل في آية النبأ، صحّ كلام السيد الصدر هنا من عدم الحجيّة؛ لما قلناه وسيأتي من أنّ الارتكاز العقلائي لا يُحرَز قيامه على مثل هذه الأخبار هنا مع فقد الظنّ، للشك في صدق روح عنوان خبر الثقة، أما إذا اعتبرناها تأسيساً تعبّدياً فلا يبعد أن يكون الأمر كذلك أيضاً بحيث يكون وصف العدالة والفسق مأخوذَين على نحو الطريقيّة لحيثية الكشف في الخبر، والشاهد على ذلك تعليل آية النبأ على أساس أنها ربطت مسألة العدالة والفسق بالواقع وهو عدم إصابة القوم بجهالة مما يجعل الوصف مأخوذاً بلحاظ ارتباطه بالواقع، وهو ما لا معنى له إلا إذا أخذ بما هو كاشف عن الواقع، إلا على الفرضيّة التي طرحناها في (الكلمة الأولى).

٢ ـ **وأما دليل السنّة**، فقد تقدّم الحديث عنه لدى استعراض موقف السيد الصدر والتعليق عليه.

٣ ـ **وأما دليل الإجماع**، فيؤخذ فيه بالقدر المتيقّن، ولا يحرز عملهم بهذا الخبر على

تقدير فقدان الظنّ.

٤ ـ وأما دليل سيرة المتشرّعة، فحاله حال دليل الإجماع؛ للملاك عينه.

٥ ـ وأما دليل السيرة العقلائية، فحيث كان دليلاً لبياً فلا نحرز عملهم بمثل هذه الأخبار على تقدير فقدان الظنّ فيها.

فالصحيح ما ذهب إليه السيّد الصدر هنا من سقوط حجيّة خبر الثقة، فضلاً عن الموثوق، في الفرض الأوّل المذكور.

الكلمة الخامسة: إنّ نظريّة السيّد الصدر في الفرض الأوّل يندر تطبيقها في باب الخطأ والصواب؛ لأنّ فرضية الداعي التي تُكَوِّن الفرضَ الأول هنا كما تكوِّن ما سيأتي أيضاً من باقي نظريّة السيد الصدر، يصعب فرضها في باب الخطأ؛ لأنّ الخطأ عادةً ناتج عن ضعف المقتضي لا وجود الداعي للخطأ، بل هناك قصور أو تقصير مقدّماتي هو الذي يورّط الإنسان في الخطأ، لا وجود داعٍ للخطأ، وهذا واضح.

الفرض الثاني: أن يفرض أنّ هذا الخبر رغم ذلك ما زال يحصل منه الظن، فهنا إذا كان حصول الظنّ منطلقاً من الوثاقة فقد تحقّق المطلوب، وكان الخبر حجّةً؛ لأنّه كسائر الأخبار التي تعطي فيها الوثاقةُ الكاشفيّةَ، كما أنها تكون متحقّقةً أيضاً بوصفها حالةً نفسيّة، أما إذا لم تعطِ الوثاقةُ في هذه الحال قدرةَ الكشف، لكنّ الظنّ حصل من عاملٍ خارجي، فلا يكون الخبر ـ عند السيد الصدر ـ حجّةً؛ لأنّ الحجية ليست للخبر الموثوق عنده، بل للثقة بوصف الوثاقة كاشفةً، والمفروض أنّ الكاشفيّة مفقودةٌ هنا فيها، فلا يكون الخبر حجّةً[1].

وما ذكره الصدر صحيحٌ على نظريّاته وأصوله، لكن حيث قلنا بحجيّة الخبر الموثوق، فإن فسّرنا الوثوق بالاطمئنان وحصل الاطمئنان هنا، ولو من عامل خارجي غير الوثاقة، تمّت الحجية، وأما إذا فسّرناه بالظن وحصل الظن ولو من غير الوثاقة كان الخبر

---

(١) انظر كلام الصدر في الفرض الثاني في: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٧٣ ـ ٥٧٤.

حجةً أيضاً، فهذه نقطة خلافنا مع السيّد الصدر.

المنشأ الثالث: أن يُفرض تساوي درجة الوثاقة وداعي الكذب الذي وجد صدفةً، وهنا يتساوى احتمال صدقه وكذبه، فإن اعتبرنا الوثاقة محض حالة نفسيّة كان الخبر حجّةً؛ لوجودها حسب الفرض، وإلا بأن أخذناها بما لها من الكشف أشكل الأمر؛ لفقدان الظنّ حينئذ، وحيث كان الصحيحُ هو الثاني لم يكن الخبر حجّةً[1].

وكلام السيد الصدر هنا صحيح، وحالُه عُرف مما تقدّم فلا نكّرر، بل قد يمكن إدراج المنشأ الثالث في الثاني.

ومن هذه النظرية التي طرحها الصدر، ومما سيأتي أيضاً، يُعلم أنّه يقف وسطاً بين أنصار الوثاقة المحضة وأنصار الوثوق الصرف.

وقد ظهر من مجموع مما تقدّم أيضاً حال الموقف بناءً على حجيّة الخبر الموثوق؛ لتأثير هذه العناصر جميعاً في قوّة الوثوق، وبقاء قوّة الكشف وعدمها، فلا تكون هذه الأخبار في هذه الحالات حجّة أيضاً على التفصيل المتقدّم.

نتائج البحث في الوثاقة والوثوق

خرجنا من مجموعة البحوث المتقدّمة في هذا المحور، ببعض النتائج، وأبرزها:

١ ـ إنّ نظريّتنا الأصليّة في حجيّة الحديث ـ إنكار حجية الحديث الظنّي أساساً ـ لا تُعطي سوى حجيّة الخبر الموثوق العلمي والاطمئناني لا غير.

٢ ـ إنّ للوثوق أربعة معانٍ، ينتمي اثنان منها للاطمئنان واثنان للظنّ، وكلّ واحدٍ منهما يمكن تقسيمه وفقاً للبُعد الشخصي والنوعي، وأنّه على نظريّتنا يؤخذ بالوثوق الاطمئناني الشخصي خاصّة.

٣ ـ بصرف النظر عن نظريّتنا الخاصّة، فإنّ أدلّة حجية خبر الواحد تعطي حجيّة الخبر

---

(١) المصدر نفسه ق٢، ج٢: ٥٧٦ ـ ٥٧٧.

الموثوق الظنّي بالظنّ الشخصي، لا خبر الثقة بعنوانه.

٤ ـ إنّه بناء على حجيّة خبر الثقة، لم يقم دليل على اشتراط هذه الحجيّة بالقرينة الإضافية، إلا أنّه بناء على حجية الخبر الموثوق (الظنّي أو الاطمئناني) يلزم الرجوع لأيّ قرينة ـ داخليّة أو خارجيّة ـ تعين في تكوين الوثوق المطلوب.

٥ ـ إنّ نظرية الوثوق الوثاقتي التي طرحها الصدر صحيحة، وتنفع وفقاً لنظرية خبر الثقة والموثوق معاً.

٦ ـ إنّ دراسة دواعي الكذب وعناصر المصلحة المحتملة عند الرواة ضروريّة جداً في حجيّة كلّ خبر بمفرده عبر قياسه على مستوى هذه المصالح ودرجة وثاقة الراوي، ومن ثم فلا يكفي مجرّد ثبوت مبدأ وثاقة الرواة للأخذ بأخبارهم مطلقاً دون مقارنات، وهذه نتيجة مهمّة.

المحور الثالث

نظريّة الحجيّة بين الوثاقة والعدالة

تمهيد

تعدّ هذه المسألة من المسائل المهمّة للغاية في نظريّة حجيّة خبر الواحد؛ إذ يُقصد بالوثاقة فيها أن يكون الراوي ثقةً لا يكذب في إخباراته حتى لو كان على غير المذهب الصحيح من المذاهب الإسلاميّة، أو كان غير مسلم أصلاً، فالمهم وثاقته في الخبر وأن لا يكذب فيه، كما أنّه ليس مهماً تديّنه والتزامه العملي بالدين والشريعة، فحتى لو كان فاسقاً عاصياً شارباً للخمر تاركاً للصلاة، لكنّه كان صادقاً في النقل والإخبار كان خبره حجّةً، وهذا هو معنى حجيّة خبر الثقة هنا.

في المقابل، طُرحت نظريّة أخرى، وهي نظرية حجيّة خبر العادل أو العدل، وفُسّرت هذه النظريّة بأنّ الراوي لا يمكن الأخذ بخبره إلا إذا كان عادلاً يعمل بالواجبات ويترك المحرّمات، لا أنه يعمل بالصدق ويترك الكذب فقط، بل يتطوّر مفهوم العدالة عندما يؤخذ الاعتقاد الحقّ جزءاً من العدالة، مما يعني أنه لم يعد يمكن للشيعي الإمامي مثلاً الأخذ بالروايات التي فيها ولو راوٍ واحد من أهل السنّة بمذاهبهم، بل ومن الشيعة غير الإثني عشريّة كالواقفيّة والفطحيّة والكيسانيّة والناووسيّة والزيديّة والإسماعيليّة و.. وهكذا الحال في روايات هؤلاء مع روايات الإمامي بالنسبة للسنّي، بل وروايات المتصوّفة وغيرهم بالنسبة للسلفي.. الأمر الذي قد يُطيح بأغلبيّة الروايات الموجودة بين أيدينا كمسلمين، سواء روايات الشيعة أم السنّة.

وقد ظهرت بوادر أولى لهذه النظريّة ـ على المستوى الإمامي ـ مع ابن إدريس الحلّي

(٥٩٨هـ) بشكل جادّ، ثم تمّ تداولها في عصر المحقّق الحلّي (٦٧٦هـ) لتشتهر بين القرن الثامن والحادي عشر، ولتصل هذه النظريّة إلى ذروتها مع صاحب المعالم والمدارك المتوفَّيين مطلع القرن الحادي عشر، فيما بدأت نظريّة خبر الثقة بالتبلور والحضور بعد الحقبة الإخبارية، لتصل ذروتها مع السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ).

وفي سياق معركة العدالة والوثاقة، يُطرح التقسيم الرباعي للحديث، فإنّ علماء الشيعة منذ العلامة الحلي أو شيخه أحمد بن طاوس، قد قسّموا الحديث إلى أربعة أقسام هي: الصحيح الذي يرويه العدل الامامي عن مثله في تمام الطبقات بلا إرسالٍ ولا قطع. والحسن وهو ـ كما هو معروف ـ ما يرويه إماميٌّ ممدوح لم يعدّل أو لم يوثق، بحيث يكون أحد الرواة كذلك ولو كان الآخرون إماميّين عدولاً، مع اشتراط الاتصال وعدم الإرسال ولا القطع. والموثق، وسمّاه بعضُهم ـ وليس كلّهم ـ بالقويّ، وهو ما فيه ولو راوٍ واحد غير إماميّ، لكنّه موثق. والضعيف وهو ما سوى هذه الثلاثة[1].

فالقائل بشرط العدالة يفترض أن لا يعمل إلا بالصحيح؛ وبعضهم عمل بالحسن؛ لكفاية المدح عنده، وأما القائل بالوثاقة فيعمل بالأوّل والثالث، كما عملوا بالثاني رغم عدم التوثيق؛ لكفاية المدح، كما سيأتي بحثه مفصّلاً بعون الله في المحور التاسع والأخير من هذا الفصل، وهذا ما يغيّر على أرض الواقع في التعامل مع الأحاديث كثيراً، ولهذا لابد لنا من معرفة أيّ من هذه الأقسام الأربعة حجّة، وأيّها ليس بحجّة؟

والبحث في معيار حجيّة الخبر هل هو الوثاقة أو العدالة، يقع في نقطتين أساسيّتين:

النقطة الأولى: هل المأخوذ في أدلّة حجيّة خبر الواحد شرط الوثاقة أو العدالة؟ وكيف يمكن الجمع بين هذه الأدلّة للوصول إلى نظريّة في المقام؟

النقطة الثانية: على تقدير أخذ شرط العدالة، هل الاعتقاد الحقّ شرطٌ في العدالة أو

---

(١) انظر حول التقسيم الرباعي وتعريفاته وتاريخه ومسيرته والجدل حوله: حيدر حبّ الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ١٨٥ ـ ١٩٥ و..

لا؟ بمعنى لو كان الراوي فاعلاً للواجبات تاركاً للمحرّمات بحسب اعتقاده، فهل يكفي هذا في نعته بالعدالة أو يشترط في ذلك كونه عند الشيعي ـ مثلاً ـ شيعياً إمامياً يعتقد بالمذهب الإثني عشري؟

١. أدلّة الحجيّة، وشرط الوثاقة والعدالة

لابدّ لنا من استعراض أدلّة الحجية، في المهمّ منها، كي نرى موقفها من الموضوع، فنقول:

١ ـ **أما دليل الكتاب**، فبصرف النظر عن آية النبأ، فهو لا يشترط الوثاقة ولا العدالة كما صار واضحاً، وأما آية النبأ فسيأتي الحديث عنها بالتفصيل.

٢ ـ **وأما دليل السنّة**، فالظاهر منه كفاية الوثاقة في مثل خبر العمري وأمثاله، نعم، بعض الروايات تشترط العدالة أو تحكي عن مقدارها، لكنّ السيد الصدر وأمثاله قالوا: إننا نأخذ بها ونثبت بها حجيّة خبر العمري، وبه نوسّع الدائرة لمطلق الثقة[1].

٣ ـ **وأما دليل الإجماع**، فالمسألة مشكلة، حيث الكلمات مختلفة في هذا الأمر، فيؤخذ فيه بالقدر المتيقّن وهو خبر العادل الإمامي، وإن كانت دراستنا في كتاب نظريّة السنة تميل إلى عدم اشتراط العدالة عند المتقدّمين، فليُراجع.

٤ ـ **وأما دليل سيرة المتشرّعة**، فحاله حال دليل الإجماع طبقاً لأساسيّات نظرية حجية خبر الواحد، وأما طبقاً لما توصّلنا إليه فالعدالة ليست شرطاً، والشيعة كانوا عاملين ـ كما ينصّ الشيخ الطوسي ـ بأخبار غيرهم ممّا لم يكن عندهم خلافه كالسكوني وحفص بن غياث و..[2]، بل حتى السنّة كانوا كذلك.

٥ ـ **وأما دليل السيرة العقلائية**، فمن الواضح أنّ العقلاء لا يشرطون العدالة في العمل

---

(١) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٧٧ ـ ٥٧٨.

(٢) انظر: الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٤٩ ـ ١٥٠.

بالأخبار، بل المهم عندهم جانب الوثاقة والضبط المتعارف، وهذه سيرتهم قائمة على ذلك في جميع الأديان.

وبهذا يظهر أنّ مختلف الأدلّة لا تدلّ على شرط العدالة في حجيّة الخبر، إلا الإجماع وسيرة المتشرّعة لو أُريد الأخذ بالقدر المتيقّن منهما ولم يُشكّك فيه، فلا يبقى هناك إلا آية النبأ بوصفها الدليل العمدة هنا، والقادر على تقييد سائر الأدلّة.

وقفات مع دلالة آية النبأ من حيث الوثاقة والعدالة

إذن، فالمهم هنا هو آية النبأ، فهي تواجه في منطوقها تمام أدلّة حجيّة خبر الواحد تقريباً، فمن جهة هي تسقط خبر الفاسق وهو إسقاط عام يشمل حالة كونه ثقةً، فيما بعضٌ آخر من أدلّة الحجيّة يُثبت الحجيّة لخبر الثقة ولو كان فاسقاً، فمركز التعارض خبر الثقة الفاسق، وإلا فخبر غير الثقة ساقط عند تمام الأدلّة، وخبر الثقة العادل مشمولٌ للحجيّة فيهما جميعاً كما هو واضح.

وقد ادّعي أنّ المشهور قد ذهب إلى اشتراط العدالة في الراوي، فيما الطوسي اكتفى بالتحرّز عن الكذب[١]، وعمدة المستند هو آية النبأ، كما يظهر بمراجعة كلماتهم.

وقد تُطرح هنا حلول في التوفيق أو الحسم بين آية النبأ وسائر أدلّة الحجيّة، وهذه الحلول هي:

الحلّ الأول: وهو أوّل الحلول تبادراً إلى الذهن، حيث يقال: إنّ النسبة بين آية النبأ وسائر الأدلّة هي العموم والخصوص من وجه؛ ذلك أنّ مادة الاجتماع هي الفاسق الثقة، والآية تنفي حجيّة خبره فيما تُثبتها سائر الأدلّة، وطبقاً لقواعد التعارض يُفترض هنا الحكم بتساقط كلّ الأدلّة والرجوع إلى مقتضى الأصل، والأصل عند الشك في الحجيّة

(١) انظر: القمي، القوانين المحكمة في الأصول: ٤٥٩.

هو عدم الحجيّة، فتكون النتيجة لصالح القول بشرط العدالة في حجيّة الخبر تقريباً[1].

وهذا الحلّ نوقش بأنّ الآية لا تصلح رادعةً عن السيرة؛ لأنّ السيرة مستحكمة مستمرّة على العمل بخبر الثقة الفاسق حتى بعد نزول الآية، ولا يُحتمل أنّ الآية نزلت ولم يرتدعوا، بل لو كانت هذه السيرة عقلائيّةً لتمّ ذلك أيضاً؛ لأنّ قوّتها واستحكامها مع وجود آية النبأ معناه أنّ الآية لا تكفي في الردع، فلو لم يرضَ الشارع بهذه السيرة لقدّم ردعاً متناسباً معها[2].

وهذا الكلام يرد عليه:

أوّلاً: إننا توصّلنا في دراستنا التاريخيّة إلى أنّ المتشرّعة لا يُعلم أنّهم كانوا يعملون بخبر الثقة الظني، بل الأرجح عملهم بخبره الاطمئناني الخارج عن دلالة آية النبأ، ومعه فالاستدلال بتقدّم سيرة المتشرّعة على آية النبأ غير دقيق، وهذا إشكالٌ مبنائي. والأمر عينه سبق أن ذكرناه في السيرة العقلائيّة التي شكّكنا في انعقادها على العمل بأخبار الثقات الظنيّة أساساً[3].

ثانياً: قلنا غير مرّة إنّ نزول آية قرآنية صريحة وواضحة في الردع عن سيرةٍ ما أمرٌ كافٍ عندما نلاحظ مدى تأثير القرآن الكريم في حياة المسلمين، هذا إلى جانب جملة من الروايات التي أخذت عنوان وروح العدالة في حجيّة الخبر كما اعترف بذلك الصدر نفسه، مع إخراج مثل خبر العمري، وهذا كافٍ في الردع، وإذا لم يرتدع العقلاء فليس ذلك دليلاً على تقصير المشرّع في الردع.

وعليه، فالصحيح في نقد هذا الحلّ الأوّل هو إبطال نسبة العموم والخصوص من وجه المدّعاة فيه، كما سيأتي في الحلّ الثاني.

---

(١) انظر: الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٧٨.

(٢) المصدر نفسه ق٢، ج٢: ٥٨٠.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، نظريّة السنّة: ٣٣ ـ ١٦٤؛ وحجيّة الحديث: ٥٩١ ـ ٦٣٧.

الحلّ الثاني: أن نفترض تقدّم دليل حجيّة خبر الثقة على آية النبأ، وذلك بالقول: إنّ آية النبأ معلَّلة بقوله تعالى: ﴿**أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ**..﴾، وهذه الجهالة تحتمل:

أ ـ الجهالة العملية، والمقصود بها أنه: كي لا ترتكبوا عملاً سفهياً غير عقلاني.

ب ـ الجهالة العلمية، والمقصود بها أنه: كي لا تصيبوا شخصاً بأمر عن جهلٍ وعدم علم.

ج ـ الجهالة المردّدة بين العلمية والعمليّة، بحيث لا يتميّز المراد منها هل الأوّل أو الثاني من الاحتمالين المتقدّمين.

وهنا:

١ ـ إذا قصد الجهالة العملية، سقطت الآية في مواجهة دليل حجيّة خبر الثقة؛ لأنّ العمل بخبر الثقة الفاسق عملٌ عقلائي وغير سفهيّ، ومعه فعندما يُطلب تجنّب خبر الفاسق دفعاً لمحذور التورّط في إصابة الآخرين بشكل سفهي، فإنّه يؤخذ بالتعليل ويقدّم على المعلّل، فيراد ترك الأخبار التي في الأخذ بها سفاهة وحماقة عمليّة، ومن الواضح عدم اندراج خبر الثقة الفاسق في هذا الميدان، فيؤخذ به دون أن تنهى عن العمل به آيةُ النبأ.

٢ ـ وأما إذا قصد الجهالة العلمية، فإنّه وإن بدت النسبة بين الآية ودليل حجيّة خبر الثقة هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ الآية تنهى عن خبر الفاسق سواء كان ثقةً أم غير ثقة، فيما دليل حجيّة خبر الثقة يعطي الحجيّة لخبره سواء كان فاسقاً أم غير فاسق، إلا أنّ التأمل في تعليل الآية جيّداً يجعل النسبة هي العموم والخصوص المطلق، وذلك أنّ التعليل في الآية ينهى عن كلّ خبر غير علميّ فيؤخذ به، وعندما نقيس هذا التعليل الذي يمثل كبرى الآية وقاعدتها إلى دليل حجيّة خبر الثقة ستكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق كما هو واضح، ومعه فيتقدّم دليل الحجيّة بملاك الأخصيّة، ولا يمكن هنا بعد مجيء التعليل الاستناد إلى المعلَّل في الآية المأخوذ فيه وصف الفسق؛ لأنّ

المفروض أنّ التعليل كشف لنا عن أنّ سبب النهي عن خبر الفاسق إنما هو لعدم كونه علميّاً لا لذاته ونفسه وعنوانه، فلا نقف عنده بعد مجيء هذا التعليل، فتكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق.

٣ـ وأما إذا كانت الجهالة بالنسبة إلينا مردّدةً، فإما أن تكون علميةً في الواقع أو عملية، وقد تقدّم الجواب لا أقلّ على احتمال الجهالة العمليّة.

ومعه، فعلى تمام التقادير يقدّم دليل حجيّة خبر الثقة على آية النبأ، والنتيجة عدم اشتراط العدالة[١].

وهذا الحلّ جيد، سوى أنّ بعض الملاحظات قد تسجّل عليه:

أوّلاً: إنّه قائم على عدم دلالة آية النبأ على حجيّة خبر العادل، إذ لو بنينا على دلالتها فإنّ القائل بالدلالة يرى تقدّم مفهوم الآية على تعليلها، لا تقدّم التعليل على المفهوم، كما فصّلناه في بحوثنا حول حجيّة الحديث عند الكلام عن آية النبأ[٢]، وإلا لم تعد آية النبأ عنده دالّةً على حجيّة خبر الواحد كما هو واضح، وعلى هذا التقدير، سيكون معنى الآية حجيّة خبر العادل دون الفاسق، فيُستند إلى إطلاق المنطوق مباشرةً، فلا يمكن تتميم هذا الحلّ طبقاً لذلك.

ثانياً: إنّ هذا الحلّ يفترض الجهالة بمعنى السفاهة عقلائياً، ولم يذكر لنا شاهده على ذلك، فلعلّ المراد هنا السفاهة في إشارة إلى سفاهة الاعتماد على خبر الفاسق ولو كان ثقةً، فتكون الآية ردعاً عن البناء العقلائي في الاعتماد على خبر الثقة ولو فاسقاً، فهذه النقطة لم يقدَّم جواب عنها في هذا الحلّ.

إلا أنّ هذا الإشكال ربما يمكن الجواب عنه بأنّ لسان التعليل يشير إلى أمرٍ مرتكز في ذهن السامعين، فلابدّ من فرض السفاهة مفهوماً مسبقاً منطبقاً في المقام.

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٧٩ ـ ٥٨٠؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٤.

(٢) انظر: حيدر حب الله، حجيّة الحديث: ٣٧٥ ـ ٣٩١.

ثالثاً: إنّ هذا الحلّ لا تصلّ النوبة إليه؛ لوجود حلّ جيّد يحسم الموقف من الجذور، وهو الحلّ الرابع الآتي.

الحلّ الثالث: ما ذكره الميرزا القمي وأوضحه النائيني، واستند إلى روحه بعض الرجاليّين لتبرير البحث الرجالي شرعيّاً وأخلاقيّاً، من أنّ الآية تجيز العمل بخبر الفاسق بعد التبيّن، ومن أنواعه التبيّن بملاحظة مضمون الخبر من حيث استناد المشهور له أو غير ذلك، كما ومن أنواعه التبيّن بملاحظة المخبِر من حيث الوثاقة والصدق والضبط؛ فإذا أحرزنا وثاقة الفاسق المخبر كان ذلك تبيّناً عقلائيّاً في الخبر، فيمكننا العمل به بعد ذلك(١).

والجواب أولاً: إنّ الظاهر من الآية تعلّق التبيّن بمضمون الخبر حتى لا يقع إصابة القوم عن غير علم، وإلا لزم عدم وجوب التبيّن فيما يخصّ ضبط الناقل ودقّته في النقل، بعد أن كان عادلاً، وهذا يخالف بناء العقلاء أنفسهم، فلا إطلاق لكلمة التبيّن هنا، وإلا لزم إمكان ربطها بالتبيّن بشيء آخر خارج الخبر والمخبر معاً، وهو واضح الفساد. ولا أقلّ من الشك فيؤخذ بالقدر المتيقّن وهو التبيّن عن مضمون الخبر ومديات صحّته وثبوته.

ودعوى أنّ التبيّن عن أحوال الناقل للخبر نوع تبيّنٍ في مضمون الخبر، فيه تكلّفٌ ظاهر. فإذا أخبرك زيد بخبر فقلتُ لك: تبيّن، أو تبيّن الأمر، لم يفهم العرف هنا إلا محاولة التثبّت من تحقّق مفاد الأمر المخبر عنه، فإذا كان تبيّن حال الناقل يفيد اليقين فلا بأس؛ لحجيّة اليقين، وإلا فلا يفهم العرف شمول الأمر بالتبيّن لحال الناقل.

ثانياً: لو صحّ هذا الفهم للزم الخلل في بيان الآية الكريمة، وذلك أنّها فرضت فسق

---

(١) القمي، القوانين المحكمة: ٤٥٨؛ وانظر: النائيني، أجود التقريرات ٢: ١٠٩؛ والمامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٥، ١٧٦ (حجري)؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٧٢؛ والجيلاني الرشتي، رسالة في علم الدراية، ضمن رسائل في دراية الحديث ٢: ٢٣٣ ـ ٢٣٤؛ والسبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٤٠.

الجائي بالخبر شرعاً، ومقتضى إطلاق هذا الفرض هو الشمول لحالة علمنا بوثاقته أو علمنا بعدم وثاقته أو عدم علمنا بوثاقته وعدمها، فيلزم من إطلاق الشرط في الآية إطلاق الأمر بالتبيّن عن حال وثاقته حتى مع علمنا بوثاقته، وهذا فيه تنافرٌ واضح قد يُرشد إلى أنّ المراد بالتبيّن هو التحقّق من مديات صدقه في هذا الخبر، لا من مديات كونه ثقة من حيث اتصاف الإنسان بهذه الصفة. إلا إذا قيل بأنّنا نُخرج هذه الحالة من تحت الإطلاق بدلالة ضمنيّة.

الحلّ الرابع: ويقوم على ما ذكرناه في البحث اللغوي في مفردات آية النبأ من كتابنا: حجية الحديث[1]، حيث قلنا: إنّ اللغة العربية لا يُحرز أنّ المراد من كلمة الفاسق فيها المعنى الشرعيّ، بل يُقصد الإنسان الخارج عن الحدّ في سلوكه ومواقفه سواء صدق الفسق الشرعي أم لا، وسواء سمّي عادلاً شرعاً أم لا، ومعه فلا دليل يُثبت إرادة العدالة والفسق بالمعنى الشرعيّ من الآية.

يُضاف إلى ذلك أننا لو قارنّا ما ذكرناه هناك في البحث اللغوي مع ما يقتضيه سياق الآية ومناسبات الحكم والموضوع فيها، لوجدنا المراد الإنسان الذي خرج عن الحدّ بحيث لا يوثق بخبره؛ لأنّ السياق سياق باب الإخبارات، ولا أقلّ من أنّه لا دليل على ما هو أزيد من ذلك، ويكفينا التردّد، ومعه فالآية لا علاقة لها بباب العدالة والفسق في الفقه الإسلامي، حتى نجعلها في مواجهة سائر أدلّة حجيّة خبر الثقة، فهي تشير إلى الفسق الخبري لا إلى الفسق الشرعي.

وحتى لو دلّ مفهومها على حجيّة خبر العادل، على أساس القدر المتيقّن في المنطوق يستدعي قدراً متيقّناً في المفهوم، وهو فيه خصوص العادل الثقة، فهذا يعطي الحجيّة لخبر

(١) انظر: حيدر حب الله، حجيّة الحديث: ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ يُشار إلى أنّ الميرزا النائيني في: أجود التقريرات ٢: ١٠٩ ـ ١١٠؛ والسيد الصدر في: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٤، ذكرا شيئاً مثل هذا الحلّ، وقد اطّلعت عليه بعد تدوين ملاحظتي هذه، فاقتضى التنويه.

العادل الثقة، لكنّه لا يُعارض أدلّة حجيّة خبر مطلق الثقة كما هو محلّ بحثنا؛ لأنهما مثبتان، فتأمّل جيداً.

ونتيجة ما تقدّم أنّه لم يقم دليل حاسم لصالح اشتراط العدالة في الراوي، بل يكفي فيه أن يكون إنساناً متّزناً في إخباراته يوثق بها ويعتمد عليها، وهذا هو معنى الوثاقة الشاملة للضبط المتعارف، فالصحيح هو حجيّة خبر الثقة حتى لو لم يكن عدلاً، بناءً على قانون حجيّة خبر الواحد الظنّي، فضلاً عن مسالك الوثوق والاطمئنان.

٢ ـ شرط العدالة ومسألة الاعتقاد

لعلّ المشهور بين العلماء ـ بل قيل: لا يُطلق في الاصطلاح الأصولي إلا عليه[١] ـ أخذ سلامة الاعتقاد وحقّيّته شرطاً في العدالة، ولعلّه من هذا الباب ـ وأبواب أخرى ـ شرطوا في إمام الجماعة أن يكون شيعيّاً[٢]، وكذا ما طرحه بعضهم في باب القضاء وفي الشهادات وفي التقليد والإفتاء، وفي ولاية الأمر والحكومة، حيث قالوا: إنّ اشتراط العدالة في هذه الأمور والموارد يعدّ بنفسه دليلاً على اشتراط الإماميّة الاثني عشرية؛ لعدم صدق العدالة بدونها.

وفي مقابل هذا القول، ذهب بعض الفقهاء إلى عدم الربط بين العدالة والاعتقاد، فيمكن وصف غير الإمامي بالعدالة مهما كان اعتقاده، ما دام نابعاً عن نظره ولم يخرج عن الشرع في مذهبه.

ومن الواضح كم هو حجم تأثير كلّ من النظريّتين على الاستناد إلى الروايات الموجودة بين المسلمين، ومن الطبيعي أن يكون هذا البحث مبنياً على شرط العدالة في خبر الواحد، وإلا فلو بنينا على كفاية شرط الوثاقة، فضلاً عن معياريّة الوثوق، كما هو

---

(١) الفضلي، دروس في أصول فقه الإماميّة ١: ٢٨٢.

(٢) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ٤: ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

الصحيح فيهما بحسبه، فلا موضوع لهذا البحث هنا.

والملفت للنظر أنّ كبار الفقهاء الذين تركوا لنا رسائل في العدالة مثل الشهيد الثاني والشيخ الأنصاري، لم يعقدوا فصلاً عن هذا الموضوع، لدراسته والاستدلال عليه، وإنما ورد في ثنايا متفرّقة للأبحاث الفقهيّة، حتى أنهم عندما ناقشوا النظريّة التي تقول بأنّ العدالة هي الإسلام مع عدم ظهور الفسق وانتقدوها لم يعلّقوا عليها برفض قيد الإسلام واستبداله بقيد الإيمان الذي بات يدلّ في الاصطلاح الفقهي الشيعي على التديّن بالمذهب الإمامي الاثني عشري مع أنّه كان من المناسب في مباحث العدالة، لاسيما الدراسات المفردة فيها، الاهتمام بهذا الموضوع المبثوث في ثنايا الفقه الإماميّ، وهذا ما يرشد إمّا إلى وضوح عدم وجود دور لسلامة العقيدة في العدالة، أو إلى كون هذا الدور ثابتاً واضحاً مفروغاً عنه عندهم.

١.٢. تعريفات العدالة في الموروث الفقهي الإسلامي

من هنا، لا بدّ من رصد أبرز التعريفات التي عرفها الفقه الإسلامي للعدالة مقدّمةً للموضوع؛ لأنّ بحثنا لا يدور ـ حالياً ـ حول هذه النقطة، وأبرز التعريفات التي طرحت للعدالة خمسة هي:

التعريف الأوّل: ما حُكي عن ابن الجنيد، والشيخ المفيد، وهو ظاهر الشيخ الطوسي في بعض المواضع من كتبه مدّعياً عليه الإجماع[1]، من أنّ العدالة هي الإسلام وعدم ظهور الفسق، فالمسلم الذي لا تبدو عليه آثار الفسق ومعالمه عادل تترتب عليه أحكام العدالة في الشريعة الإسلاميّة.

(١) انظر: الطريحي، جامع المقال: ٢٤؛ والطوسي، الخلاف ٦: ٢١٧ ـ ٢١٨؛ والاستبصار ٣: ١٣ ـ ١٤؛ والتبيان ١: ١٧١؛ والحلّي، تحرير الأحكام الشرعية ١: ١٩٣؛ ومختلف الشيعة ٣: ٨٨؛ والشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ٤: ٣٩١؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ١٠: ١٨؛ والقزويني، رسالة في العدالة: ٢٤.

ولعلّ مراد أنصار هذا التعريف هو تعريف العدالة ثبوتاً أو ربما يفهم من بعض تعابيرهم تعريفها إثباتاً، وأنّ الإسلام مع عدم ظهور الفسق كافٍ في إثبات العدالة.

التعريف الثاني: وهو تعريف مشهور جداً بين السنّة والشيعة، حيث يرى أنّ العدالة عبارة ـ على اختلاف تعابيرهم وبقطع النظر عن الفرق بينها ـ عن مَلَكَة أو هيئة راسخة أو كيفية باعثة على الطاعة بالإتيان بالواجبات وترك المحرّمات.

التعريف الثالث: وهو قول معروف أيضاً ذهب إليه ابن إدريس والمجلسي والإصفهاني والخوئي و.. وحاصله أنّ العدالة ليست ملكة، بل هي عين الاستقامة بالإتيان بالواجبات وترك المحرمات.

التعريف الرابع: وهو تعريفٌ لاحَ من بعض الفقهاء الميلُ إليه، مثل المحقّق الآغا رضا الهمداني، ونسبه الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة إلى بعض الأصحاب، وحاصله أنّ العدالة عبارة عن حُسن الظاهر.

ولعلّ مرادهم كاشفيّة حسن الظاهر لا كونه عين العدالة.

التعريف الخامس: ما ذهب إليه مثل المحدّث البحراني، من التمييز في تعريف العدالة بين الموارد، ففي إمام المسلمين والمفتي تُشترط العدالة بوصفها ملكة، أما في غيرهما كإمام الجماعة والشاهد فيكفي حُسن الظاهر(١).

وبصرف النظر عن الصحيح في هذه التعاريف وغيرها، فإنّ الذي يبدو لنا منها أنها لم تأخذ قيد الاعتقاد في العدالة، باستثناء التعريف الأوّل الذي أشار إلى قضيّة إسلام الفرد الذي نريد وصفه بالعادل، ومعنى هذا أنّ الفقهاء إما لا يأخذون في العدالة أيّ قيدٍ اعتقادي، لهذا ركّزوا على حسن السلوك والحلال والحرام و.. أو أنّ القيد الاعتقادي مأخوذ هنا في بعض قيود هذه التعريفات أو مفروض مسبقاً كأن يُقال: إنّ العدالة لا يُبحث عنها إلا في حقّ المسلم أو الإمامي الإثني عشري أو السلفي أو غير ذلك.

---

(١) البحراني، الحدائق الناضرة ١٠: ٥٨.

فتعريفات العدالة في كلمات الفقهاء ليس فيها ـ سوى الأوّل منها ـ أيّ دور صريح لقيد العقيدة، بل إنّ التعريف الأوّل يأخذ العقيدة الإسلاميّة ولا يأخذ العقيدة المذهبيّة، إلا إذا قيل بكفر كلّ من كان على غير المذهب الحقّ.

٢.٢. أدلّة نظريّة أخذ سلامة الاعتقاد في العدالة، وقفات وتأمّلات

وعلى أية حال، فحاصل ما يمكن أن يكون دليلاً على أخذ الاعتقاد جزءاً أو قيداً أو مستبطناً في مفهوم العدالة، وشرطاً في الراوي، أمور أهمها نبيّنه في وجوه:

٢.٢.١. نفي القاصر العقدي غير القاصر الطبيعي والسماعي، وقفات نقديّة

الوجه الأوّل: أن نذهب إلى النظريّة الكلامية ـ الأصوليّة القائلة بعدم وجود قاصر في القضايا الاعتقاديّة، سوى من كان عنده قصور طبيعي مثل الصبيان والمجانين، فإنّ هؤلاء إذا دانوا بغير الحقّ كانوا جاهلين قاصرين، أما غيرهم فإنه لو دان بذلك لم يكن قاصراً، إلا في مثل القضايا السمعيّة التي لم تبلغه كما لو كان يعيش في بعيداً في أفريقيا أو أمريكا الجنوبية أو أقصى الشرق، ولم يسمع أساساً بدعوة الإسلام أو بولاية أهل البيت، فإنه يكون قاصراً حينئذ، وأما غير هؤلاء فهم مقصّرون، وإذا كانوا كذلك كانوا عصاةً؛ لأنّ التقصير في القضايا الاعتقاديّة معصية، وإذا كان ذلك معصيّةً كان فسقاً، فيخرجون بذلك عن إطار العدالة في تعاريفها المتقدّمة.

وهذا الوجه يفترض عدم وجود قاصر في العقائد إلا القاصر الطبيعي والقاصر السماعي، وهي نظرية تمّ تداولها في التراث الكلامي الإسلامي منذ الجاحظ (٢٥٥هـ) وحتى العصر الحاضر، ولعلّها النظريّة المعروفة في أكثر الأوساط. وليس بحثنا هنا كلامياً حتى نتوسّع فيه فقد عالجنا هذه المسألة في دراسات أخرى، كما في كتابنا: التعددية الدينيّة، لكنّنا ـ سريعاً ـ نشير إلى ملاحظات نقديّة:

الملاحظة الأولى: إنّ الدليل الذي ساقه علماء أصول الفقه الإسلامي على حجيّة القطع ـ بما يشمل القطوعات الذاتية ـ لا يفرِّق في روحه بين أن يكون الموضوع المقطوع به عملياً أو اعتقادياً نظرياً فيه جانب ثواب وعقاب، فإذا كانت الحجيّة والمعذرية لازماً ذاتياً للقطع فهذا معناه أنها لا تنفكّ عنه؛ لأنّ هذا هو معنى اللازم الذاتي، وإلا فلو انفكّت عنه في القضايا العقائدية أو غيرها لم تكن لازماً ذاتياً، فحجيّة القطع لا تمييز فيها بين العقيدة والفروع العمليّة.

انطلاقاً من ذلك، لما كان غير الشيعي بالنسبة للشيعي وغير السنّي بالنسبة للسني مثلاً، قاطعاً ـ ولو قطعاً خاطئاً ـ بما يقول به فإنّ قطعه هذا يكون معذوراً فيه على تقدير عدم إصابة الواقع.

ولعلّ هذا هو ما أراده الإمام الخميني في استناده إلى حجيّة القطع لإثبات أنّ أكثر علماء وعوام أهل الكتاب والكفار جهّال قاصرون لا مقصّرون، فقد قال ما نصّه: «فحكم العقل بالقبح وصدق الإعانة على الإثم فرع كون الإتيان بما ذكر إثماً وعصياناً، وهو ممنوع، لا لكون الكفّار غير مكلّفين بالفروع، أو غير معاقبين عليها، فإنّ الحقّ أنّهم مكلّفون ومعاقبون عليها، بل لأنّ أكثرهم إلا ما قلّ وندر جهّال قاصرون لا مقصّرون. أما عوامهم فظاهر؛ لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب نظير عوام المسلمين، فكما أنّ عوامنا عالمون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب من غير انقداح خلاف في أذهانهم؛ لأجل التلقين والنشؤ في محيط الإسلام، كذلك عوامهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعه ولا يكون عاصياً وآثماً، ولا تصحّ عقوبته في متابعته. وأما غير عوامهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أوّل الطفوليّة والنشؤ في محيط الكفر صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشؤهم، فالعالم اليهودي والنصراني

كالعالم المسلم لا يرى حجّة الغير صحيحة وصار بطلانها كالضروري له، لكون صحّة مذهبه ضروريّة لديه لا يحتمل خلافه. نعم فيهم من يكون مقصّراً لو احتمل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً، كما كان في بدو الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك، وبالجملة: إنّ الكفار كجهّال المسلمين، منهم قاصر وهم الغالب، ومنهم مقصّر..»[١].

كما ولعلّ ذلك هو مستند الشيخ البهائي الذي ذهب إلى أنّ من أخلص ثم بحث ووصل إلى غير الحقّ كان معذوراً، كما ينقل عنه ذلك الخوانساري في روضات الجنات، مشيراً إلى تسبّب هذا الرأي عنده في إثارة القلاقل عليه[٢].

وقد مال إلى معذوريّة الباحث عن الحقيقة، لكنّه لم يصل إليها، جماعةٌ من العلماء، مثل الشيخ محمد جواد مغنيّة، والشيخ حسين علي المنتظري، والسيد محمد حسين فضل الله، وهو المنسوب ـ كما في كلمات الغزالي والآمدي ـ إلى الجاحظ والعنبري[٣].

وعليه، فعلى نظريّة حجية القطع بشكل ذاتي مطلقاً ولو كان قطعاً ذاتيّاً، لا يكون المخطئ في الاعتقاد مطالَباً بنتائج خطئه بمحض أن يكون قد أخطأ، بل يكون معذوراً، ومن ثمّ فلا معنى للحديث عن فسقه، وإلا لزم الحديث عن فسق جميع المختلفين مع بعضهم في الأحكام الشرعيّة داخل المذهب الواحد والدين الواحد.

الملاحظة الثانية: إنّ الإنسان إذا كان قاطعاً بدينٍ أو مذهب، ولو لنشوئه عليه وتربّيه

(١) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٢٠٠.

(٢) الخوانساري، روضات الجنات ٧: ٦٧.

(٣) انظر: الغزالي، المستصفى: ٣٩٤؛ والآمدي، الإحكام ٤: ٤٧٨؛ والمنتظري، من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين: ١٠٥؛ وفضل الله، من وحي القرآن ٣: ١٧٩؛ ولمزيد من التفصيل في بعض الإشكاليّات التي ترد على رأي هؤلاء الذي نوافقهم عليه، وهي إشكاليّات واضحة الضعف لا حاجة للإطالة بها، يمكن مراجعة: حسين الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي، دراسة في المنهج: ١٦٦ ـ ١٩٧؛ حيث كفانا مؤونة هذا البحث في الردّ على إشكاليّاتهم.

في فضاءٍ اجتماعي على اعتقاداته، مهما كان منطلق قطعه ومبرّره وصوابه أو خطؤه، لا يُلزمه عقله العملي بالبحث عن مذهبٍ آخر؛ لأنّه يرى أنّه قد وصل إلى الحقيقة، فما هو الملزِم الأخلاقي الذي يدفعه للبحث عن الحقيقة؟

فإنك إذا قلت له: لعلّ الحقيقة في المذهب الآخر، فإنه سوف يقول لك: أنا قاطع بأنها في مذهبي، فكيف أكون ملزَماً بالبحث عنها في مكانٍ أنا متأكّدٌ أنها غير موجودة فيه، فهذا أشبه شيء بمن أضاع قطعةً من ذهب، وهو في بيته، ثم قلنا له: ابحث عنها في أواسط المحيط الأطلسي أو على القمر، فإنّه لن يرى أنّ عقله العملي يُلزمه ـ ما دام متأكّداً من خطأ هذا الاحتمال ـ بالبحث عنها هنا، بل سيرى عمله عبثاً لا محصّل من ورائه، وفي هذه الحال هل يحكم العقل عليه بأنّه مقصّر في البحث حتى لو فرضنا أنّ معجزةً ما وضعت ذهبه على القمر واقعاً؟! وإذا لم يحكم العقل عليه بالإلزام بالسعي والبحث فكيف يمكن وصفه بالتقصير حينئذ، ولعلّ هذا هو مراد السيّد الخميني من كلامه المتقدّمة الإشارة إليه.

إلا أنّ هذه الملاحظة قد يسجّل جوابٌ نقدي عليها، وهو أنها تنسجم مع القطع بالتعريف الأرسطي له، وهو الذي لا يحتمل الخلاف إطلاقاً، بل يراه مستحيلاً، أما اليقين بالتعريف الاستقرائي وكذا تعريف الإخباريّين له فهو يجامع الإمكان في الخطأ، ومعه فالقاطع على هذا التقدير يظلّ رغم قطعه يحتمل صواب الآخر، مما يدفع بعقله العملي بالإلزام بالبحث والسعي وعدم الاتكال على علومه.

وهذه المناقشة يمكن إيرادها على بعض أهل العلم والاختصاص ممّن يمكن أنّ تظهر في أذهانهم مثل هذه القضايا، أمّا غالب الناس فهم بالرغم من عدم كون يقينهم أرسطياً إلا أنهم لا يلتفتون إلى احتمال الخلاف رغم عدم جزمهم باستحالته، ولعلّه لهذا عبر الخميني بعدم انقداح الخلاف في إذهانهم لا بانقداح استحالة الخلاف، فهذا الجواب النقدي غير صحيح على نحو الإطلاق.

الملاحظة الثالثة: بصرف النظر عما تقدّم، وإذا التزمنا بأنّ العقل العملي يُلزم الإنسان بالبحث والسعي بمجرّد سماع اسم الحقيقة، كأن يسمع بوجود ديانةٍ اسمها الإسلام، مع ذلك ثمّة ما يمنع عن الأخذ بالتفعيل التنجيزي لحكم العقل هذا، فهذه الملاحظة مردّها إلى وجود المانع في الجملة، فيما الملاحظتين السابقتين ترجعان إلى عدم وجود المقتضي في الجملة لحكم العقل بلزوم الفحص.

وحاصل الملاحظة هنا أنّه لو ألزم العقلُ بالبحث لكان إلزاماً بغير المقدور؛ لأنّ احتمالات الحقيقة كثيرة جداً، والإلزام بالبحث فيها أمرٌ صعب وشاق، فمثلاً إذا سمعنا بوجود ديانة يهودية فإنّ موضوعيّة البحث وإنصافه لمعرفة صحّة هذه الديانة ستُلزمنا بدراستها من مصادرها، وقد يحوجنا ذلك إلى تعلّم عدّة لغات، تماماً كمن سمع بالإسلام فلا يحقّ له الحكم بصواب أو خطأ الإسلام لمجرّد كتاب قرأه بغير اللغة العربية، فإذا حسبنا هذا البحث المنصف سوف يحتاج إلى أعمار عديدة وقرون كي يصل الإنسان إلى الحقيقة، هذا فضلاً عن أنّ غالبيّة الناس ليس لها المقدرة على هذا البحث، وإلا لتوقّفت الحياة وانشلّت وتعطّلت، فالقول: إنه بمجرّد أن تسمع باسم الديانة الحقّة يصبح البحث عنها لازماً، ومن ثم يتشكّل علم إجمالي بالحقّ في ضمن محتملات كثيرة فيكون ملزماً عقلاً بالبحث في الجميع.. قولٌ بعيد عن واقع قدرات البشر، وهو يفترض لزوم البحث في الإسلام فقط، مع أنّ ذاك الطرف لم يعرف أنّ الإسلام هو الحق أو لا بعدُ حتى يُلزم نفسه بخصوص البحث فيه، فالمفترض عقلاً سراية الإلزام إلى كلّ ديانة و.. يكون احتمال صوابها كاحتمال صواب الإسلام في ذهن ذاك الباحث عن الحقيقة، فلا يصحّ تنزيل الآخر منزلة الذات مع الفارق الكبير. وعليه، فالمفترض القول بحكم العقل بلزوم البحث قدر الإمكان لا مطلقاً.

وإذا كان الأمر كذلك، يلزمنا العمل على الظاهر، فمع وجود احتمال عدم التقصير في هذا السنّي أو الشيعي مثلاً، لا يمكننا اتّهامه وإثباتُ فسقه، بل نُحسن الظنّ به، بل لعلّه

سأل وحصل على أجوبةٍ غير مقنعة له، وصادف أنّ من أجابه من أبناء المدرسة الحقّة لم يكن موفّقاً في إجاباته، والأصل عدم تورّطه بمعصية أو جناية أخلاقيّة حتى نُثبتها بدليل، ومن الواضح أنّ ترتيب الآثار الفقهيّة على إسلام شخص أو تسنّنه أو تشيّعه أمرٌ فقهي تخضع له قواعد التعامل مع أبناء المذاهب والأديان، لكنّ هذا يغاير المعذورية وعدم التقصير وعدم التورّط في الفسق بينه وبين الله، فهو معذور لكن لا نرتّب عليه آثار الإسلام أو التشيّع في الدنيا.

الملاحظة الرابعة: إذا ألزمنا الطرف الآخر بالبحث، ثمّ بَحَثَ وحَقَّقَ، فإما أن نقبل نتيجته أو نرفضها:

أ ـ فإذا قبلنا النتيجة التي توصّل اليها ـ مهما كانت ـ قبولاً تعذيريّاً، أي حتى لو كانت على خلاف الحقّ في ديننا ومذهبنا، فمعنى ذلك وجود القاصر ولو كان مفكّراً، أي عدم انحصار القصور بالضعف الطبيعي كالصغر والجنون، فهذا معذورٌ حينئذ ولا يتصف بالتقصير.

ب ـ وأما إذا رفضنا نتيجته على مستوى العذر، فهنا تارةً نرفض ما قام به من منطلق تقصيره في المقدّمات مباشرةً بصرف النظر عما توصّل إليه، وأخرى ننطلق مما توصّل إليه لافتراض تقصيره؛ فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن ننظر إلى مقدّمات عمله بصرف النظر عن النتيجة، فنقول: إنه مقصّر، كما لو بحث عن الإسلام ولم يقرأ القرآن ولو لمرّة واحدة، أو بحث عن المسيحيّة ولم يطالع الكتاب المقدّس عند المسيحيّين؛ فهنا يكون مقصّراً بلا شك، لكنّ تقويمنا لتقصيره مستقلٌّ عن نتيجة بحثه، فمثلاً لو كنّا مسلمين ووجدناه بحث عن اليهوديّة فرفضها ثم أسلم، ولم ينطلق في رفضه من مطالعة أيّ كتاب يهوديّ أو يسمع أدلّتهم، فهنا نتّهمه بالتقصير، لا أنه لمجرّد أنّه أسلم لم يعد مقصّراً.

الحالة الثانية: أن لا ننظر إلى مقدّمات عمله، بل إلى نتيجة عمله، ونجدها تخالف ما

نراه من الحقّ في الدين والمذهب، فننطلق من ذلك إلى افتراض تقصيره في المقدّمات؛ إذ لولا تقصيره لوصل؛ ونعزّز هذا الكلام بأنّ ما نعتقده حقاً هو أمور فطريّة ينبغي أن تكون حاضرةً عند الإنسان، فلولا تقصيره لحضرت عنده، فنخرج بنتيجةٍ تقضي بتقصيره، ولهذا نتّهم هذا الشخص بالعصيان وعدم العدالة.

وهذه الحالة وهذا الاستنتاج في غير محلّه إذا أُريد منه تقعيد قاعدة، وذلك:

أوّلاً: لا ملازمة بين الخطأ والتقصير، لا عقلاً ولا عرفاً ولا شرعاً ولا عادةً، فقد لا يقصّر الحاكم لكنّه يخطأ، ولا يقصّر القاضي لكنّه يخطأ، ولا يقصّر الفقيه لكنّه يخطأ، فإذا عمّمنا القاعدة لكلّ خطأ لزم الحكم بفسق تمام المجتهدين والفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة والحكّام والقضاة و.. وهو ما لا يقبله عقلٌ سليم ولا يقرّه منطق قويم، وليس كلّ المسائل العقديّة من الأمور الفطريّة الواضحة.

ثانياً: إنّ الأمور الفطريّة ـ كما حُقّق في محلّه ـ من القضايا التي قد تضمر في الإنسان نتيجة عوامل خارجيّة، وهذه العوامل ليست منحصرةً في التقصير، بل التقصير أحد أسبابها، وإلا فالتربية في بيئةٍ فاسدة منذ الطفولة يساعد على ضمور بعض الفطريّات، وأيّ تقصير لهذا الشخص الذي خُلق في هذه البيئة، ولعلّ هذا هو معنى ما ورد في بعض الروايات[1] من أنّ الإنسان يولد على الفطرة، وأنّ أبواه ـ أي المحيط ـ هما السبب في انحرافه عنها لا التقصير، ومعه فلا دليل على حصر الانحراف عن الفطريّات بالتقصير، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عادةً.

ثالثاً: إذا كان العذر وعدم العذر في بحثين متساويين في الكيف والكمّ هو مصادفة الحقّ، فيلزم تعليق الثواب والعقاب على ما لا بالاختيار وهو باطل.

ولكي أوضح هذه الفكرة، نأخذ شخصين غير مؤمنين بدينٍ ثم نطلب منهما استخدام

---

(١) انظر: الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٩؛ وصحيح البخاري ٢: ٩٧ ـ ٩٨؛ وصحيح مسلم ٨: ٥٢.

طريقة بحث واحدة يدرسان فيها الديانتين اليهوديّة والإسلاميّة أو المذهبين: الإمامي والأشعري، ثم نراقبهما فنجدهما يستخدمان الطريقة عينها، وهما في الأصل غير مسلمَين ولا يهوديّين ولا شيعيّين ولا أشعريّين، وأنّ هذه الديانات والمذاهب سواء بالنسبة إليهما، وننظر، ونرى أن أحدهما يرى حقيّة الإسلام فيما يرى الآخر حقيّة اليهوديّة، أو أحدهما يرى حقيّة التشيّع والآخر يرى حقيّة الأشعريّة، فهل نحكم هنا بالتقصير أو لا؟

فإذا لم نحكم بالتقصير، فهذا معناه عدم وجود ملازمة مفترضة بين عدم إصابة الحقيقة وبين التقصير، فلا يمكن ادّعاء أنّ كلّ من نراه على غير الحقّ فهو مقصّر.. وأما إذا حكمنا بالتقصير وأنّ من توصّل إلى اليهوديّة معاقب وغير معذور فيما الذي توصّل إلى الإسلام معذورٌ بل مُثاب، لزم من ذلك ربط الثواب والعقاب والتقصير وعدمه بأمرٍ خارج عن اختيار المكلّف؛ لأنّ المفروض أنّ الطرفين قاما بالخطوات عينها، ولأنّه صادف خطأ أحدهما استحقّ العقاب، فهنا نسأل: ما الذي جعله يستحقّ العقابَ فيما استحقّ الآخرُ الثوابَ؟

والجواب ـ طبقاً للمنطق عينه ـ: إنّه أصاب وذاك أخطأ رغم تشابههما في العمل والمقدّمات، فمصادفة الحقّ، وهي أمر خارج عن الاختيار، تكون هي المعيار، ومن الواضح أنّ العقل يحكم بقبح العقاب على أمرٍ خارج عن اختيار المكلّف، فلا معنى للقول بعدم عُذره.

بل يُطرح هنا ـ عقلاً ـ تساؤل جذري وهو: لو قصّر الباحث في البحث فوصل إلى الحقّ صدفةً، فيما لم يقصّر آخر فوصل إلى الباطل كذلك، لزم من عدم تساويهما في الخلاص عند الله ظلمٌ واضحٌ بَيّن، وهذا موضوع عقدي مهم في الثواب والعقاب نترك تفاصيله إلى محلّه.

بهذه الملاحظات الأربع نتوصّل إلى عدم وجود دليل على تقصير كلّ من لم يبلغ الحقّ والمذهب حتى لو لم يعاني من قصور طبيعي أو سمعي، فلا دليل يُثبت فسقه وتقصيره

بناءً عليه، نعم لا شك في وجود مقصّرين ومعاندين ومن يعرف الحقيقة ثم ينكرها ويخفيها ومن يلعب بالحقّ ويتاجر به، ومن لا يبالي بالبحث عن الدين فيما يضع كلّ عمره في البحث عن اللذة والشهوة ومنافع الدنيا، إلا أنّ هذا لا يعني صيرورة كلّ من لم يبلغ الحقّ مقصّراً عاصياً معانداً منكراً، فالقاعدة والأصل عدم التقصير والعصيان حتى يثبت بدليل في حقّ زيد أو بكر أو خالد، فهذا الدليل على فسق غير الإمامي أو غير السنّي أو مطلق من لم يكن على المذهب الحقّ، غيرُ صحيح عندما يُتخذ قاعدةً.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العذر وعدم العذر هنا لا ربط لهما بترتيب آثار الإسلام أو التشيّع، فيبقى هذا الشخص محكوماً بعدم الإسلام في الدنيا قانوناً وتترتّب عليه آثاره، وكذا بعدم التشيّع أو التسنّن وتترتب عليه آثاره، لكنّ الكلام في عصيانه وعدمه بما يخلّ بصفة العدالة.

٢.٢.٢. اختيار نظريّة كفر غير المعتقد بالمذهب الحقّ، تعليق نقدي

الوجه الثاني: أن نستند لإثبات فسق مطلق غير الشيعي الإمامي إلى القول بكفره، لاسيما بناءً على النظريّة القائلة بكفر منكر الضروري مطلقاً وبعنوانه حتى لو لم يستلزم تكذيب الرسول الأكرمﷺ. وأغلب الظنّ أنّ متقدّمي فقهاء الإماميّة إنّما حكموا بفسق غير الشيعي، إما انطلاقاً من تقصيره كما هو الوجه الأوّل، أو كفره كما هو الوجه الثاني هذا، ولعلّ الرأي الذي كان سائداً في الفقه الشيعي القديم هو القول بكفر أهل السنّة أو كفر منكر الضروري بعنوانه، على أساس أنّ الإمامة من الضرورات التي يكفر منكرها، الأمر الذي أخذ بالضعف والتراجع عند متأخّري المتأخّرين.

ولعلّ من أقدم النصوص الصريحة في ربط الخبر بعدالة الراوي، مع الإشارة إلى فسق غير الشيعي وكفره، ما ذكره ابن ادريس الحلّي في السرائر حين قال: «.. فلا خلاف بين من يعمل بها [أخبار الآحاد] أنّ من شرط العمل بذلك أن يكون راوي الخبر عدلاً،

والفطحيُّ كافر، فكيف يُعمل بخبره ويُخصّص بخبره العموم المعلوم؟!»[١]، إذ من الواضح هنا أنّه انطلق من كفر غير الإمامي ليصل إلى فسقه، ومن ثم يُسقط خبرَه بوصفه خبر فاسقٍ وليس بعادل.

وعلى المقلب الآخر، قد نجد العديد من علماء أهل السنّة وجمهورهم يرون كفر ـ ولو بعض ـ المبتدعة وأهل الانحراف في العقيدة، ومن ثمّ فلا يمكن العمل بأخبارهم؛ انطلاقاً من سلب صفة العدالة عنهم، خاصّة في نظرة بعض السلفيّة للشيعة والصوفيّة بأغلب طرقهم ومذاهبهم، كما هو معلوم.

ولا نريد أن نبحث هنا في كفر غير الشيعي أو إسلامه، أو في كفر غير السلفي أو إسلامه؛ لأنّ هذا أصل موضوع، وإن كنّا نرى إسلامهم ما داموا يشهدون الشهادتين، استناداً إلى الكثير من الأدلّة في الكتاب والسنّة التي تجعل معيار الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، بل استناداً إلى السيرة النبويّة وسيرة الصحابة وأهل البيت على ذلك أيضاً، والتعامل مع جمهور المسلمين تعاملهم مع أهل مذهبهم، فالخلاف مع هذا الوجه مبنائيّ، وقد بحثنا في مواضع عدّة إشكاليّة التكفير، فلا نُطيل هنا، وسيأتي ما يرتبط بهذا الأمر عند الحديث في الفصل الثاني من هذا الكتاب عن حجيّة الخبر في باب العقائد.

هذا، لو صرفنا النظر عن تأثير الكفر في العدالة بوصفها حُسن سلوك أخلاقي، كما مرّ في الوجه الأوّل ومناقشاته.

يقول السيد عبد الحسين شرف الدين (١٣٧٧هـ) في كتاب الفصول المهمّة: «الفصل الرابع، في يسيرٍ من نصوص أئمّتناعليهم السلام في الحكم بإسلام أهل السنّة، وأنّهم كالشيعة في كلّ أثر يترتب على مطلق المسلمين، وهذا في غاية الوضوح من مذهبنا، لا يرتاب فيه ذو

---

(١) السرائر ٢: ٦٧٥ ـ ٦٧٦.

اعتدال منّا؛ ولذا لم نستقصِ ما ورد عن هذا الباب؛ إذ ليس من الحكمة توضيح الواضحات..»[(١)].

وأما قضيّة منكر الضروري، فأوّل الكلام كون الإمامة من ضروريّات الدين التي يكفر منكرها، ولن أبحث في هذا الأمر هنا، إلا أنني سأكتفي بالإشارة إلى نصين دالّين في هذا المجال، وتحقيق البحث موكول إلى محلّه.

وهذا النصّان هما:

النصّ الأوّل: ما يقوله الإمام الخميني في كتاب الطهارة من مباحثه الفقهية وهو: «إنّ الإمامة بالمعنى الذي عند الإماميّة ليست من ضروريّات الدين، فإنها [أي الضروريات] عبارة عن أمور واضحة بديهيّة عند جميع طبقات المسلمين، ولعلّ الضرورة عند كثيرٍ على خلافها، فضلاً عن كونها ضرورة، نعم، هي من أصول المذهب، ومنكرها خارج عنه، لا عن الإسلام»[(٢)].

النصّ الثاني: وهو للسيد محمد باقر الصدر، في كتابه: بحوث في شرح العروة الوثقى، وهذا نصّه: «.. إنّ المراد بالضروري الذي ينكره المخالف، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت، فمن الجليّ أنّ هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلّم بلوغها ـ حدوثاً ـ تلك الدرجة، فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة، لما اكتنفها من عوامل الغموض، وإن كان هو تدبير النبي وحكمة الشريعة على أساس افتراض إهمال النبي والشريعة للمسلمين بدون تعيين قائد أو شكل يتمّ بموجبه تعيين القائد يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة؛ فإنّ هذه المساوقة، حيث إنّها تقوم على أساس فهمٍ معمّق للموقف، فلا يمكن تحميل إنكار مثل هذا الضروري على

(١) شرف الدين، الفصول المهمة: ١٨.

(٢) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٤١.

المخالف؛ لعدم التفاته إلى هذه المساوقة أو عدم إيمانه بها»[١].

ومن هذين النصّين، لاسيما الثاني منهما، ونحن نوافقهما تماماً، يُفهم أنّ الأمر الواضح البديهيّ عندي ليس من الضروري أن يكون بديهيّاً عند غيري حتى اتّهمه بالتقصير دوماً أو الكفر والطمس للحقّ كذلك، فالانقسامات التي شهدها تاريخ الإسلام كانت أكبر بكثير من أن نبسّطها ونتجاهل كلّ تعقيداتها.

والأمر عينه نقوله لغير الشيعي في نظرته للشيعة، فإنّ محاكمة الناس على أساس لازم القول مع أنّهم غير ملتفتين لذلك أو ملتفتون ولكنّهم لا يرون هذه الملازمة التي أنت تراها، هذه المحاكمة غير موضوعيّة، ومن ثمّ فمن يؤمن بقِدَم العالم لا يرى أنّ قِدَم العالم يساوق إنكار التوحيد أو الألوهيّة، كما ترى ذلك أنت، بل هو يدّعي بأنّ قدم العالم يكرّس مفهوم الربوبيّة ويقوّي من فقر العالم لله تعالى، فواقعيّة إفضاء قوله للكفر من وجهة نظرك شيءٌ، والتزامه بالكفر (وهو تعدّد الآلهة القدماء مثلاً) بحيث نعتبره كافراً شيءٌ آخر.

وهكذا من ينكر عدالة الصحابة، فهو لا يُنكر السنّة النبويّة، بل هو يرى أنّ بعض طرقها غير صحيح، وأنّ لديه طرقاً أخرى في المقام، فإذا كان إنكار عدالة الصحابة عندك يفضي لسدّ باب السنّة النبويّة، فلا يعني ذلك أنّ منكر عدالة الصحابة ينكر السنّة النبويّة، فلا يمكن تحميل لوازم الأمور للآخرين مع عدم التفاتهم لذلك أو مع اعتقادهم بالعدم، وقد تعرّضنا لهذا الموضوع في أكثر من موقع، ليس آخرها ما أوردناه في كتابنا (رسالة سلام مذهبي)[٢]، فليراجع.

وعليه، فالأساس هنا باطل غير صحيح، وهو القول بكفر غير الإمامي أو غير السنّي، ومن ثم انعدام عدالته.

---

(١) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣١٥.

(٢) انظر: حيدر حب الله، رسالة سلام مذهبي: ٧٩ ـ ٨٢.

وبعيداً عن تقويمنا لنظريّة الشهيد الثاني، فقد ذهب في كتاب حقائق الإيمان، ليس إلى إسلام سائر فرق الشيعة غير الإماميّة، بل إلى تشيّعهم بما للكلمة من معنى، حيث رأى أنّ التشيّع عبارة عن الاعتقاد بأنّ هؤلاء الأئمّة من أهل البيت علماء يجب اتّباعهم والأخذ عنهم وبناء الدين على أقوالهم، حتى لو لم يجرِ الاعتقاد لا بعصمتهم ولا بولايتهم التكوينيّة ولا بعلمهم الغيبي ولا بمثل ذلك، وهذا ما يوسّع من دائرة الشيعي اتساعاً نسبيّاً.

يقول الشهيد الثاني: «الأصل الرابع (التصديق بإمامة الإثنا عشر صلوات الله عليهم أجمعين) وهذا الأصل اعتبره في تحقّق الإيمان الطائفة المحقّة الإماميّة، حتى أنّه من ضروريّات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنّه عندهم من الفروع. ثم إنّه لا ريب أنّه يشترط التصديق بكونهم أئمّة يهدون بالحقّ، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم؛ إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقّق التصديق بذلك لم يتحقّق التصديق بكونهم أئمّة. أما التصديق بكونهم معصومين مطهّرين عن الرجس، كما دلّت عليه الأدلّة العقليّة والنقليّة. والتصديق بكونهم منصوصاً عليهم من الله تعالى ورسوله، وأنّهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم. وأنّ علمهم ليس عن رأي واجتهاد، بل عن يقين تلقّوه عن من لا ينطق عن الهوى خلفاً عن سلف بأنفس قويّة قدسيّة، أو بعضه لدني من لدن حكيم خبير. وغير ذلك مما يفيد اليقين، كما ورد في الحديث أنّهم عليهم السلام محدَّثون أي معهم مَلَك يحدّثهم بجميع ما يحتاجون أو يرجع إليهم فيه، أو أنّهم يحصل لهم نكت في القلوب بذلك على أحد التفسيرين للحديث. وأنّه لا يصحّ خلوّ العصر عن إمامٍ منهم، وإلا لساخت الأرض بأهلها، وأنّ الدنيا تتمّ بتمامهم، ولا تصحّ الزيادة عليهم. وأنّ خاتمهم المهديّ صاحب الزمان عليه السلام، وأنّه حيّ إلى أن يأذن الله تعالى له ولغيره، وأدعية الفرقة المحقّة الناجية بالفرج بظهوره عليه السلام كثيرة، فهل يُعتبر في تحقّق الإيمان أم يكفي اعتقاد

إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟ فيه الوجهان السابقان في النبوّة. ويمكن ترجيح الأوّل، بأنّ الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه خصوصاً العصمة؛ لثبوتها بالعقل والنقل. وليس بعيداً الاكتفاء بالأخير، على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم عليهم السلام، فإنّ كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنّهم علماء أبرار، يعرف ذلك من تتبّع سيرهم وأحاديثهم، وفي كتاب أبي عمرو الكشي رحمه الله جملة مطلعة على ذلك، مع أنّ المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنّهم كانوا حاكمين بإيمانهم بل عدالتهم»[1].

وما أبعد ما بينه وبين ابن إدريس الحلّي في كلامه المتقدّم!

٣.٢.٢. فرضيّة الفسق بمخالفة الواقع دون الحكم الاعتقادي، قراءة نقديّة

الوجه الثالث: إنّ غير الشيعي يرتكب بالتأكيد العديد من المعاصي المقطوع بعدم شرعيّتها في المذهب الإمامي، كالتأمين، والتكتّف في الصلاة، والإخلال بالأذان والإقامة، وعشرات من الموارد الأخرى، ومع ارتكابه لهذه المعاصي كيف يمكن الحكم بعدالته؟!

والأمر عينه يمكن أن يطبّقه غير الشيعي في حقّ المختلفين معه في المذهب، كما في زواج المتعة الذي يراه هو من الزنا، فيحكم ـ وفقاً لذلك ـ بفسقهم، وينفي عنهم صفة العدالة.

وقد أجاب الشهيد الثاني ـ فيما نقله عنه ولده ـ عما يتصل بهذا الوجه عبر القول بأنّ العدالة رهينة اعتقاد الحرمة أو الوجوب، فالذي يعتقد حرمة عملٍ ما، ثم يقوم بارتكابه، يكون عاصياً فاسقاً، أما إذا كان يعتقد حليّة هذا العمل، فيُقدم عليه، فيكون هذا العمل حراماً واقعاً، فلا يكون عاصياً بذلك، بل معذوراً.

---

(١) حقائق الإيمان: ١٤٩ ـ ١٥١.

وقد رفض وَلَدُ الشهيد الثاني الشيخُ حسن صاحب المعالم هذا الربط الذي ذكره والده بين اعتقاد الحكم ومخالفته، فأصرّ على الفسق مع ارتكاب الحرمة[١]، **وهو منه غريب**، إذ الحقّ ما ذهب إليه الشهيد الثاني، فإنّنا نسأل هل المعيار في خروج الإنسان عن وصف العدالة هو ارتكاب الحرام الواقعي أو الحرام عنده؟ فإذا كان الثاني فإنّ غير الشيعي بفعله التأمين وغيره معتقدٌ بالجواز، فيكون الحكم الظاهري معذّراً له، فلا يكون مخالفاً للطاعة والانصياع حتى يكون فاسقاً، وأما إذا كان الأوّل ورُبط الأمر بالواقع، فإنّ ذلك معناه صيرورة تمام الناس تقريباً فسّاقاً، وسيحكم الفقهاء على بعضهم بعضاً بالفسق لمخالفتهم ـ بنظر بعضهم ـ للحكم الواقعي ولو مرّةً واحدة بلا توبة، بل كيف يكون المنقاد المثاب على انقياده فاسقاً عاصياً إلا إذا أُريد فصل مفهومَي الفسق والعصيان، فقد يكون المطيع فاسقاً أو بتعبيرٍ أدقّ: المنقاد فاسقاً، وهو أمر مخالف للمرتكزات المتشرّعيّة.

هذا مضافاً إلى أنّه لو تمت هذه النظريّة لشملت بعض الشيعة الذين يُحرز مخالفتهم للأحكام الواقعيّة ولو بنحو العلم الإجمالي، إن لم نقل كلّ الشيعة، فلماذا نأخذ بروايات كلّ شيعي فيما نترك روايات كل سنّي أو غير إمامي رغم أنّ العلم بحصول المخالفة الواقعيّة من الجميع حاصل، ولا فرق في الحصول بين العلم الإجمالي والتفصيلي؛ لأنّهما معاً يثبتان حصول الفسق الواقعي حتى لو نحرز بالتفصيل سبب الحصول معيّناً، وعليه فهذا الوجه لعدم الأخذ بروايات غير الإماميّ غير واضح.

وما قلناه هنا يجري بعينه في حقّ الإمامي بالنسبة إلى غيره، فلا نعيد.

يقول ابن حزم الأندلسي: «وأما من قدم على ما يعتقده حلالاً مما لم يقم عليه في تحريمه حجّة، فهو معذور مأجور وإن كان مخطئاً، وأهل الأهواء معتزليّهم ومرجئيهم، وزيدييهم وأباضييهم بهذه الصفة، إلا من أخرجه هواه عن الإسلام إلى كفر متفق على

---

(١) منتقى الجمان ١: ٥.

أنّه كفر..»[١].

نتيجة البحث في الوثاقة والعدالة

خلُصنا ممّا تقدّم إلى أنّ أدلّة حجيّة خبر الواحد تُثبت حجيّة خبر مطلق الثقة في النقل المأمون فيه، بلا فرقٍ بين أن يكون عادلاً من الناحية الفقهيّة أو غير عادل.

كما توصّلنا إلى أنّه لا يوجد دليل حاسم يُقحم مسألة الاعتقاد بمفهوم العدالة والفسق، إلا من حيث إنّ المعتقد بغير المذهب الحقّ والدين الحقّ لو قصّر في المقدّمات أو كان معانداً يتبع مصالحه الذاتية ويعارض الحقّ ويصدّ عنه عناداً وبغياً، ففي هذه الحال يحكم بفسقه بشكل واضح، إلا أنّ الكلام في تعيين هذا الأمر بالنسبة إلينا نحن البشر، والمفروض أنّ أصالة عدم مخالفته للشرع والأخلاق هي المحكَّمة، خاصّة لو قلنا بأنّ المأخوذ في حجيّة الخبر هو عدم فسق الراوي لا عدالة الراوي، أو بعبارة أخرى: قلنا بمانعيّة الفسق عن قبول خبره، لا بشرط العدالة في قبول الخبر، وذلك بمقتضى الجمع بين أدلّة الحجيّة مع منطوق آية النبأ، بل حتى لو قلنا بشرط العدالة وفسّرناها بأنّها نفس ترك الحرام فإنّ جريان الأصل هنا ينقّح تركه للحرام، فنُثبت عدالته.

---

(١) ابن حزم، الإحكام ١: ١٣٢ ـ ١٣٣.

المحور الرابع

سلامة الاعتقاد أو المصادر الحديثيّة

للمذاهب الإسلاميّة

الحجيّة والاعتبار

تمهيد

لو فرضنا ـ كما هو الصحيح، وفق ما تقدّم ـ أنّ مسألة الاعتقاد لا علاقة لها بقضيّة العدالة، فهل يمكن فرض قيد سلامة الاعتقاد في حجيّة الخبر، بصرف النظر عن إشكاليّة العدالة أو لا؟

لقد توصّلنا من خلال ما تقدّم إلى أنّ العبرة في حجيّة خبر الواحد هي الوثاقة أو العدالة، دون أهميّة لاعتقاد الراوي، ومعنى ذلك أنّ الراوي إذا كان شيعياً أو سنياً أو إباضيّاً أو غير ذلك، يمكن الأخذ برواياته مع كونه ثقةً أو عادلاً؛ لأنّ نظريّة حجيّة خبر الثقة ونظريّة حجية خبر العدل لا تمانعان من ذلك كما قلنا، وقد ذهب إلى هذا الرأي العديد من علماء الإماميّة، كما ذهب إليه الكثير من علماء أهل السنّة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا لم نلاحظ في الاجتهادات الفقهيّة وغيرها عند المذاهب الإسلاميّة أيّ ملاحظة للمصادر الحديثية الموجودة عند الطرف الآخر؟ فقلّما نجد فقيهاً شيعياً يستحضر في بحثه الفقهيّ روايةً من المصادر الحديثية السنية، وهكذا الحال في الوسط السنّي، إذ قلّما نجد من يراجع كتاب الكافي لأخذ رواية منه في موضوع فقهي حتى لو لم يكن هذا الموضوع من موضوعات الخلاف المذهبي كزواج المتعة، أو المسح على القدمين في الوضوء، أو التأمين، أو التكتف، أو شهود الزواج والطلاق أو.. فإذا كانت العبرة بالوثاقة فلماذا لا يرجعون إلى كتب بعضهم بعضاً للنظر في أسانيدها، بل يتعاملون وكأنّها غير موجودة إطلاقاً؟

ومن الواضح تاريخيّاً أنّنا لم نرَ فقيهاً أو غيره إلا نادراً ـ إذا كان ـ قد راجع كتب الحديث عند المذهب الآخر، وفنّدها روايةً رواية لتكون ضعيفة السند عنده، ثم ليكون ذلك هو السبب في إعراضه عنها، فهذا ما لا يظهر من سيرتهم ومصنّفاتهم، بل الظاهر أنّ هناك موقفاً مبدئيّاً مسبقاً هو الذي دفع إلى حصول هذه القطيعة المعرفيّة وعدم شعور الباحث بالحاجة إلى السعي والبحث في مصادر الفرق الأخرى.

مداخل ضروريّة للموضوع

من هنا، لابد من دراسة المنطلقات القَبْلِيَّة والأدلّة المسبقة التي تمّ الانطلاق منها لتحليلها ورصدها ومحاكمتها ومعرفة صوابها من خطئها، لكن قبل ذلك ـ ونظراً للأهميّة القصوى، مهما كانت النتيجة لهذا البحث الذي لم يُتطرّق إليه في كتب أصول الفقه ـ من الضروري الإشارة إلى بعض النقاط المدخليّة، وهي:

أ. ضرورة تحييد الموضوع عن الخطاب التقريبي العام

النقطة الأولى: من المهم للغاية أن لا ننطلق في مثل هذا البحث من منطلقات التقريب بين المذاهب، فيكون هذا هو شعارنا الذي نَلِجُ به الموضوع؛ إذ ذلك سيحرف البحث عن مساره الطبيعي العلميّ المحايد، فالتقريب شيء والبعد المعرفي شيء آخر، فهذا البحث أسبق رتبةً من قضيّة التقريب؛ لأنّه يُعالج الجذر المعرفي لواحد من منطلقات التقريب، فعلينا أن لا نتهم ـ دوماً ـ من لا يؤمن بمصادر الحديث عند الآخرين بأنّه طائفي أو متعصّب أو.. وهذه هي مشكلة بعض دعاة التقريب في عالمنا الإسلاميّ عند المذاهب كافّة، لاسيما وأنّ بعضهم ليس مستعدّاً للنظر في مبرّرات الطرف الذي يراه طائفيّاً، وهذا ما يقف على النقيض من البنيات المعرفيّة للتقريب نفسه، ويُدخل التقريبيين ودعاة الإصلاح في تناقضٍ داخلي.

ب. الحاجة لتحييد الموضوع عن الخلفيّات المذهبيّة الطائفيّة

النقطة الثانية: لا يصحّ في دراسة هذه المسألة المهمّة الانطلاق أيضاً من مواقف مذهبيّة مسبقة، ومن عُقَد طائفيّة؛ فلأنّ المصدر الحديثي الفلاني شيعيٌّ إذاً لا نريد الرجوع إليه، ولأنّ المصدر الحديثي الآخر سنّيٌّ إذاً لا نريد الرجوع إليه أيضاً، دون تقديم تبريرات منطقيّة ومُصاغة صياغة علميّة في هذا المجال؛ لأنّ معالجة مثل هذا الموضوع على أسس من هذا النوع تغيّب الروح الأكاديميّة المنصفة، وتعطّل النشاط الفكري الحرّ بالمرّة.

ج. الحياديّة وتطابق المسافة مع جميع الأطراف

النقطة الثالثة: نسعى في هذا البحث لدراسة الأدلّة التي يقدّمها الشيعي لرفض مصادر الحديث السنيّة، كما نتابع الأدلّة التي يقدّمها السنّي لرفض مراجعة المصادر الحديثيّة الشيعيّة، فنحن في هذا البحث سنكون خارج الإطار الشيعيّ والسنّي معاً، لنرى هل موقف الشيعي صحيح وفق معطياته أو لا؟ وهل هناك مبرّر صحيح للموقف الشيعي وفق معطياته أو لا؟ ولا نريد هنا أن نقول للشيعي: خذ بروايات أهل السنّة ونسكت عن إعراض السنّي عن الأخذ بروايات الشيعة، كما لا نريد هنا أن نقول للسنّي: خذ بروايات الشيعة، ونسكت عن إعراض الشيعي عن الأخذ بروايات أهل السنّة، بل نحن نخاطب الطرفين معاً.

نعم، قد تكون النتيجة لزوم أخذ الشيعي بروايات السنّة دون العكس، أو لزوم أخذ السنّي بروايات الشيعة دون العكس؛ لأسباب ومبرّرات معرفيّة، لكنّ هذا على مستوى النتائج، أما على مستوى البحث نفسه فنفترض تساوي الجميع في الرصد والمعالجة.

د. مرجعيّة مصادر الحديث بين البحث العلمي والجدل المذهبي

النقطة الرابعة: لا يُقصد من هذا البحث دراسة مسألة الرجوع إلى مصادر الفريق

الآخر للتعرّف عليه أو لتسجيل إشكالٍ نقديٍّ عليه من مصادره عبر الاحتجاج عليه بما في مصادره، فهذا النوع من المحاجحة صحيحٌ في باب الجدل لا غبار عليه، لكننا هنا لا نبحث على مستوى باب الجدل، وإنما على مستوى باب البرهان، أي جعل مصادر الحديث الإسلاميّة بمذاهبها مادّةً لرصد السنّة المحكيّة، في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة والمفاهيم الدينيّة، بعيداً عن باب الاحتجاج والنقض وإفحام الخصم و..

هـ. بين مبدأ الرجوع إلى المصادر الحديثية للمذاهب ومبدأ الحجيّة

النقطة الخامسة: إنّ القول بعدم صواب الرجوع إلى مصادر الحديث السنيّة مثلاً معناه عدم حجيّة الروايات الواردة في هذه المصادر، فإذا قام دليل على عدم الرجوع من رأس كان معناه سقوط حجيّة هذه الروايات، أما إذا قام دليل على لزوم الرجوع إلى هذه المصادر، فإنّه لا يعني بالضرورة حجيّة تمام الروايات الموجودة، ولا حجيّة بعضها بشكل ناجز، بل يمكن أن يعني ترقّب وجود روايات حجّة في هذه المصادر بمقدار عقلائي من الترقّب، فهذ أشبه شيء بالبحث عن الدليل أو عن المخصّص، حيث يجب أن يكون السعي في المواضع التي يُترقّب فيها عقلائياً ومنطقيّاً وجود الدليل أو المخصّص، فقد نجده فنأخذ به، وقد لا نجده فنرجع إلى أصالة البراءة في الأوّل (الدليل) وأصالة العموم في الثاني (المخصّص)، فالإلزام بالرجوع معناه أو يكفي فيه ترقّب الحجّة، لا ثبوت الحجّة بالضرورة بوصف ذلك قضيّة مسبَقة مسقَطة، فليُنتبه جيّداً لذلك.

و. المسؤوليات اللاحقة لتكريس مبدأ مرجعيّة مصادر الحديث عامّة

النقطة السادسة: لا شكّ في أنّ النتيجة التي تقول بعدم لزوم الرجوع إلى مصادر الفريق المذهبي الآخر أكثر سهولةً ويُسراً من النتيجة الأخرى؛ لإفضاء الثانية إلى توسيع نطاق عمل الفقيه والباحث وجهودهما، وهذا ما يصعّب عمله جداً، لكنّه ليس مبرّراً

للرفض إذا قام الدليل عليه، فالمسألة مسألة وجوب الأمانة والإنصاف وبذل الوسع في البحث عن الدليل، وليس مهماً أن أجتهد في كلّ الفقه، بقدر ما المهم أن يكون اجتهادي بمستوى المعرفة المطلوبة، ولو كان في بابٍ واحد من الفقه وحده.

نطاقات الجهود البحثية في هذا الموضوع

وبعد هذه الكلمات المقدّمية، نشرع في دراسة أصل الموضوع، وقد لاحظنا أنّ علم أصول الفقه لم يدرس هذا الموضوع من هذه الزاوية، وإنما كما تقدّم درس ـ وبشكل غير واسع أيضاً ـ مسألة شرط الإيمان والعدالة والوثاقة، كما أنّ علم الفقه والحديث والرجال لم يعالج هذا الموضوع إلا بمقدار بسيط نسبيّاً كما سوف نرى، كلّ ما في الأمر أنّ هناك كلمات هنا وهناك متفرّقة يستوحى منها إشارة في هذا الإطار أو ذاك، وقد وجدنا أنّ هذا الموضوع أثير على ثلاثة صُعد، وبشكل مختصر أيضاً:

الصعيد الأوّل: في الصراع الإخباري ـ الأصولي عند الإماميّة، فقد انتقد علماء الإخباريّة الشيعة ما اعتبروه تأثر العلامة الحلّي وأنصار مدرسته بأهل السنّة، لهذا طالبوا بقطيعة صريحة بين علوم الطرفين، وصرّحوا بأنّ علوم الشيعة غير علوم السنّة، بل قالوها بصراحة: إنّ هموم الفقيه الشيعي مغايرة لهموم الفقيه السنّي، وأحاديثهم غير أحاديثهم، وفقههم غير فقههم، واعتقاداتهم غير اعتقاداتهم، حتى عبّر الإخباريون بتعابير مثل: إلههم غير إلهنا، ونبيّهم غير نبيّنا و.. وفي ثنايا كلمات الإخباريين وجدنا لفتات تطالب بمزيد من هذه القطيعة؛ لبناء كلّ المنظومات الفكريّة السنية على الباطل وخلاف الحقّ، الأمر الذي لا مبرّر معه للتواصل الفكري معهم.

الصعيد الثاني: في السجال المذهبي، ففي إطار المساجلات المذهبيّة ظهرت مواقف هنا وهناك تتعلّق بهذا الموضوع، فعلى الصعيد السنّي كانت دائماً الصورة النمطيّة المكوّنة عن الإنسان الشيعي حاكمة على العقل السنّي؛ ألا وهي صورة المنافق الوضّاع الدجّال

الذي يعمل بالتقيّة، وهذا معناه أنّه لا يمكن أخذ شيء منه، وكذلك على الصعيد الشيعي حيث السنّي هو الموالي للسلطان الذي يضع الأحاديث لمصالح ومنافع، وفي هذا الإطار لم يعد يمكن إحداث وصلة بين الفريقين، وسيأتي أنّ مثل الشيخ محمد حسن المظفر قال: إنّ أحاديث السنّة في مناقب أهل البيت عليهم السلام حجّة حقيقةً لا من باب الجدل، أما غير ذلك فهي ليست بذات قيمة أساساً.

الصعيد الثالث: وهو ما طُرح في بعض الكلمات في علم الحديث والأصول والرجال، من عدم الأخذ بروايات المبتدعة وأنصار بعض الفرق، وهذا موجود عند أهل السنّة، كما سوف نرى بحول الله تعالى.

وعلى أية حال، ففي بداية البحث نطرح نظريّة التواصل والدمج في مصادر الحديث ومقتضيات القاعدة العامّة في هذا المجال، ثم نعقبها بالمحاذير أو العوائق التي تمنع عن الأخذ بروايات الفريق الآخر، وبهذا نجعل البحث في ملفّين اثنين.

١ـ المقتضيات الأوليّة لقاعدة الدمج الحديثي أو توحيد الحديث الإسلامي

نقصد بقاعدة التواصل والدمج الحديثي أنّ الباحث المسلم يلزمه ـ منطقيّاً وموضوعيّاً وأخلاقيّاً وشرعيّاً ـ النظر في مختلف مصادر الحديث الإسلاميّة عند المذاهب كافّة، قبل تكوين رؤيته في القضيّة الفقهيّة أو الكلاميّة أو التاريخيّة أو التفسيريّة أو غير ذلك، وله الحقّ بعد ذلك في نقد أيّ من هذه الأحاديث في موضوع بحثه، واختيار أيّ منها وفقاً لمعالجات علميّة منطقيّة جادّة.

والحديث في مقتضى القواعد ـ بعيداً عن معوّقاتها ـ يمكن صياغته على الشكل التالي:

تارةً نبني في باب الأخبار على نظريّة الوثوق أو اليقين، وأخرى نتبنّى نظريّة الوثاقة بالمعنى الأعم أو السند، فهنا افتراضان قبليّان:

الافتراض الأوّل: أن نبني على اليقين أو الوثوق، وهنا:

١ ـ **أما البناء على اليقين،** كما لو أتى من التواتر أو القرائن الحافّة، فلا فرق فيه بين أن يكون الخبر صحيحاً من الناحية السنديّة أو يكون ضعيفاً؛ لأنّ بناء اليقين في مثل هذه الحالة على معطيّات خارجيّة أو على حساب الاحتمال، ومقتضى القاعدة أن لا يميّز بين خبرٍ وآخر في إدخال هذا الخبر في حساب عناصر الاحتمال ما لم يقم ما يعيق هذا الحساب، أو نجزم مسبقاً بكذب وعدم صدور جميع أخبار هذا المذهب بضرس قاطع. نعم، أشكال الأخبار توجب تسريع حصول اليقين وعدمه، فإنّ عشرة أخبار تامّة السند تعطي نسبةً احتمالية أكبر من عشرة أخبار لا سند لها، بل هي مرسلة جداً.

وعليه، فطبقاً لفرضيّة اليقين يفترض أخذ كلّ خبر يحكي عن مصادر الدين والشريعة بالحسبان، ولا معنى لاستبعاد أيّ خبر أو مجموعة أخبار من الحسبان إلا إذا كان هناك عنصرٌ معيق، أو معطىً ما يلغي احتماليّتها من رأس دفعةً واحدة، وإلا فمقتضى الحالة الطبيعيّة القواعديّة هو أخذ هذه الروايات بعين الاعتبار.

من هنا، يُفترض ـ قواعدياً ـ الرجوع إلى مصادر أهل السنّة لتتبّع الروايات عندهم؛ إذ قد تكون بعض الروايات لا تحصّل تواتراً في عددها بحسب المصادر الشيعيّة، أمّا لو ضُمّت إليها المصادر السنّية فيمكن أن يبلغ العدد والكمّ والكيف حدّ التواتر، وهكذا الحال في خبر الشيعي بالنسبة للسنّي والإباضي بالنسبة للطرفين وهكذا..

وهكذا الحال في الخبر المحفوف بالقرينة؛ فإنّ العبرة هنا بالقرينة أينما كان الخبر، نعم وجوده في هذا المصدر أو ذاك يساهم في قوّة القرينة، فمثلاً ورود روايات توافق مذهب الشيعة في مصادر الحديث السنّية يعدّ بنفسه قرينة حافّة قد تدفع لتقليص احتمال الكذب، كما قال المظفّر في روايات فضائل أهل البيت النبوي الواردة في كتب الحديث السنيّة، فمقتضى القاعدة لزوم الرجوع إلى هذه المصادر للبحث فيها؛ إذ يُترقب فيها وجود عدد لا بأس به من الأخبار المحفوفة بالقرينة المفيدة لليقين بالصدور.

والذي قلناه بعينه، يجري مع السنّي في المصادر الشيعيّة، فإنّ هذه المصادر تساعد على

تبلور التواتر في بعض الأحيان، كما تحتفّ في أحيان أخرى بقرينة القطع أو تشكّل هي قرينة القطع تبعاً للموضوع، فمقتضى القاعدة لزوم التفتيش عن روايات الفرق الإسلاميّة كلّها للنظر في التواتر أو القرائن الحافّة، وما هو غير ذلك يحتاج إلى بيان ما يعطّل هذه القاعدة أو يعيقها عن العمل.

٢ ـ وأما البناء على الوثوق، بلا فرقٍ في تفسير الوثوق بأنّه الاطمئنان الشخصي أو النوعي، والظنّ الشخصي أو النوعي، فمن الواضح انطباق الكلام عينه هنا بشكل أوضح منه في باب التواتر واليقين؛ لتوفّر حصول الاطمئنان والظنّ أكثر من حصول اليقين الجازم، وعليه فوجود الروايات في مصادر الفرق الأخرى يُساعد ـ قواعدياً ـ على حصول الاطمئنان أو الظنّ، ولما كانت العبرة بهما مهما كان طريق الوصول إليهما، كان المفترض التفتيش عن كلّ ما يُحتمل معه التأثير عليهما.

ومعنى ذلك كلّه أنّ مقتضى القاعدة في بابَي: الوثوق واليقين، هو لزوم أخذ روايات المسلمين جميعاً بالحسبان، ما لم يظهر ما يعيق ذلك، وحيث بنينا سابقاً على الوثوق واليقين في باب الأخبار، كان المفترض على نظريّاتنا الأخذ بالحسبان تمام روايات المسلمين.

وعليه، فلو فرضنا أنّ رواية في الإرث أو الطلاق منقولة عند الشيعي في مصادره عن أهل البيت، ثم وجد مضمونها منقولاً عن النبي أو عن أحد أئمّة أهل البيت في مصادر الحديث السنيّة، وكان يبني على نظريّة اليقين أو الوثوق، فلا شكّ في أنّ هذا الأمر يساعده في بحثه وتقوية يقينه، بل قد تحتوي الرواية في مصادر السنّة على قيد يرفع إبهاماً من الرواية في المصادر الشيعية أو العكس، أو قد ترشد إلى سياق يساعد على فهم أفضل للرواية الواردة في مصادر الشيعة.

وحتى لو أراد الشيعي مثلاً أن يرفض الرواية السنيّة على تقدير مخالفتها للرواية الشيعيّة وله في ذلك مبرّره الخاصّ فلا بأس، فهذا تفصيلٌ في آليات الرجوع والاستفادة، وهو لا يخلّ بالمبدأ كما هو واضح، لكن ما دام يحتمل وجود عناصر تقوية وثوقيّة مثلاً

للحديث الوارد عنده، أو يحتمل وجود عنصر دلالي مساعد هناك، فكيف يتسنّى له ردّه لعدم حصول اليقين عنده منه في مصادره مع أنّه ربما لو رجع لمصادر سائر المسلمين لأمكن تقوية يقينه في بعض الحالات، ورفع الخبر إلى مستوى الحجيّة على نظريّاته الخاصّة، وقد تؤثر روايات سائر المذاهب في حصول الشك عنده في روايته هو نفسه. وهكذا الحال على مستوى الاستعانة الفهميّة بروايات سائر المذاهب.

ويزداد هذا الأمر وضوحاً في ضرورته ومنطقيّته على مسالك اليقين والوثوق، كلّما اقتربت المذاهب من بعضها عقديّاً وفكريّاً، فمثلاً الأمر بين الزيديّة والإماميّة يفرض رجوع بعضهم بعضاً إلى مصادر بعضهم بعضاً فيما رووه عن أهل البيت النبوي، وهكذا عندما نكون بين المذاهب العقديّة والفقهية لجمهور أهل السنّة كالمتصوّفة والماتريديّة والحنفية والمالكية والشافعية والأشاعرة وكذا المعتزلة، فكلّما ازداد التقارب قويت إمكانات الاستفادة من بعض الجهات، بل كلّما ابتعد كانت الاستفادة قويّةً من جهات أخر، كتحصيل التواتر بسبب تعدّد الطرق غير المتداخلة أبداً.

إنّ تقوية الحديث وردّ بعض إشكاليات المستشرقين والناقدين عليه تستدعي توحيد الحديث الإسلامي؛ لأنّ ذلك يضاعف من إمكانات التصحيح بدرجة مقبولة.

هذا كلّه، فضلاً عن مثل النظريّة التي يُعرف بها السيّد البروجردي، والتي تقول بأنّ فهم نصوص أهل البيت متفرّع على فهم المواقف العامّة في تلك العصور عند الفقهاء وعامّة المسلمين، فإنّ هذا يفرض النظر في الروايات التي عند سائر المسلمين؛ لما لها من دور عظيم في تحصيل هذا السياق العام المحيط بمجمل التجربة التي قدّمها أهل البيت النبوي، فكأنّ الرجوع لسائر المصادر نوعُ تكوينٍ لأسباب الصدور ومناخاته.

هذا، وقد بُذلت محاولة مؤخّراً في جمع الأحاديث المرويّة عن أئمّة أهل البيت من مصادر الحديث السنيّة، أي تلك الروايات المرويّة في كتب الحديث عند غير الشيعة، وتنقل حديثاً عن الإمام علي أو الصادق أو الباقر أو العسكري أو غيرهم، وهي محاولة

جيّدة ونافعة أيضاً في هذا السياق، وقد صدر منها عام ١٤٢١هـ المجلّد الأوّل، وحمل عنوان: أحاديث أهل البيت عن طرق أهل السنّة، للسيّد مهدي الروحاني (١٤٢١هـ) والشيخ علي الأحمدي الميانجي (١٤٢١هـ)، وذلك عن جماعة المدرّسين في مدينة قم في إيران[1]، إلا أنّ الظاهر أنّ المشروع توقّف ولم يكتمل، بعد وفاة المؤلّفين معاً رحمهما الله في نفس العام الذي صدر فيه الكتاب.

وهناك محاولة أخرى قامت بها مؤسّسة دار الحديث في إيران التي يشرف عليها الشيخ محمدي الري شهري، وهي جمع الروايات السنيّة ـ ولو بشكل غير موسّع وغير مستقصى ـ لوضع كلّ مجموعة من الروايات طبقاً لأبواب كتاب تفصيل وسائل الشيعة للحرّ العاملي، فكلّ كتاب من كتب الوسائل تجمع الروايات التي تتصل به عند أهل السنّة، وتوضع في الباب المخصّص لها، بحيث تكون الروايات السنيّة بين يدي الباحث الذي يراجع كتاب الوسائل، وهذا عمل قيّم لم يكتمل بعدُ أيضاً، ويتوقّع صدوره في خمسين مجلداً، وقد صدر منه أكثر من مجلّد تحت عنوان (مدارك فقه أهل السنّة على نهج وسائل الشيعة).

هذا إلى جانب محاولات متفرّقة أخرى صدرت عن دار الحديث أيضاً من جهة، وعن مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة من جهة أخرى، ليس آخرها (السنّة النبويّة في مصادر المذاهب الإسلاميّة) التي أصدرها مجمع التقريب بين المذاهب في عشرين مجلّداً ضخماً.

يُشار هنا إلى أنّه صدر مؤخّراً أيضاً كتاب (الجامع الكافي في فقه الزيديّة) في عشرة مجلدات، تحقيق العلامة عبد الله حمود العزي، وقد اشتمل على ما يزيد عن ٢٠٠٠ رواية نبويّة، و٢٥٠٠ رواية علويّة من مختلف مصادر الزيديّة.

---

(١) يُذكر أنّه قد أُشير في مقدّمة الكتاب أنّه ساهم في المساعدة فيه كلّ من: الشيخ واعظ زاده الخراساني، والسيد جعفر مرتضى العاملي.

الافتراض الثاني: أن نبني على السند والوثاقة والعدالة و.. وهنا:

١ ـ أما البناء على العدالة:

أ ـ فإن أُخذ الاعتقاد شرطاً أو جزءاً في العدالة، كان من الصعب استفادة كلّ فريق من مصادر حديث الفريق الآخر، إلا لتحصيل تواترٍ أو يقينٍ واطمئنان؛ لندرة وجود سندٍ يحوي هذا الشرط في كتب كلّ واحدة من الفرق الإسلاميّة بالنسبة إلى غيرها، وهذا واضح. نعم، هناك رجالٌ شيعة في أسانيد أهل السنّة وقد صُنّف في هذا الأمر، مثل ما ذكره السيد عبد الحسين شرف الدين في المراجعات من مائة راوٍ شيعي مذكورين في مصادر الحديث السنّية، ومثل الكتاب المستقلّ الذي صنّفة الشيخ محمد جعفر الطبسي تحت عنوان (رجال الشيعة في أسانيد السنّة) وجمع فيه مائةً وأربعين اسماً شيعيّاً متكرّراً في مصادر وأسانيد الحديث السنيّة. كما وهناك رجال سنّة في مصادر الحديث الشيعيّة كالسكوني وحفص بن غياث وغيرهما، إلا أنّ المشكلة في العثور على سند كامل يكون رجالُه جميعاً من العدول بحيث لا يكون فيه أيّ راوٍ عنده خلل اعتقادي، ومن ثمّ فوفقاً لهذه النظريّة لا تقتضي قواعد الحجيّة مبدأ الدمج الحديثي أو توحيد الحديث الإسلامي بشكلها الموسّع على نظريّة الوثوق أو اليقين.

لكنّ نظرية العدالة المأخوذ فيها شرط صحة الاعتقاد، لا تختصّ بمصادر الحديث عند الطرف الآخر، بل تشمل حتى الروايات الموجودة في كتب الفريق نفسه من حيث وجود أشخاص في السند أحياناً ليسوا على المذهب الحقّ أو ليسوا عدولاً، فعلى هذا المبنى تنعدم ـ بشكلٍ كبير ـ فرص الاستفادة من مصادر الحديث الأخرى، لكنّها لا تزول بالمرّة كما ألمحنا.

وتظلّ هناك منافع من وراء الرجوع لمصادر الحديث الإسلاميّة الأخرى مثل تحصيل بعض القرائن المحتملة التي تساعد الفقيه على فهم النص بشكل أوضح، وكذلك مراكمة الأسانيد لرفع حجيّة الخبر الضعيف بناءً على صحّة ذلك، وكذلك تحقيق المناخ

العام عند أهل السنّة لتطبيق قواعد التقيّة في التعارض عند من يلتزم بذلك، وغير ذلك من المنافع.

يُشار إلى أنّ الآيات القرآنيّة ليس فيها إشارة مباشرة ـ أي من دون فكرة العدالة ـ لمذهب الراوي، إلا آية الأُذن، فإنّها تشير للإيمان بمعنى الإسلام فيه، فإذا ثبت لها مفهوم أو اقتصرنا على مفادها في منح الحجيّة وبقي الباقي تحت أصل عدم الحجيّة، أفادت شرط الإسلام في الراوي، وإلا فسائر الأدلّة القرآنية لا تكاد تدلّ هنا على شيء مستقلّ. لكنّ آية الأُذن حقّقنا أنّها لا تدلّ على باب حجيّة الخبر، ولو دلّت فلا مفهوم لها لنفي حجيّة خبر الثقة أو العدل لو كان غير مسلم، بناء على إمكان تحقّق مفهوم العدالة في غير المسلم أيضاً إذا كان قاصراً.

ب ـ أما إذا لم يؤخذ الاعتقاد شرطاً في العدالة، على ما هو الصحيح كما تقدّم، فإنّ مقتضى القاعدة الأخذ بروايات العدول الموجودة عند الطرفين؛ لأنّ الراوي السنّي العادل أو الراوي الشيعي العادل أو الراوي الإباضي العادل، لا فرق في حجيّة روايته بين أن تأتي هذه الرواية في كتاب الكافي أو في صحيح البخاري أو في مسند الربيع بن حبيب الأزدي؛ فالعبرة بعدالة الراوي، فمقتضى القاعدة عدم التمييز في حجيّة الرواية بين مصادر الفرق الإسلاميّة.

٢ ـ وأمّا البناء على الوثاقة، فالأمر أوضح من مسألة العدالة؛ لعدم أخذ الاعتقاد في ذاته شرطاً في الوثاقة عند أحد؛ وهذا معناه أنّ وثاقة الراوي إذا تحقّقت كفت في حجيّة الخبر، بلا فرقٍ في الموضع الذي يأتي فيه الخبر، وفي أيّ مصدر كان.

والنتيجة التي نخرج بها من تحليل المقتضيات الأوليّة للقواعد أنّ القاعدة تقتضي الرجوع إلى مصادر الحديث الإسلاميّة كلّها؛ لأنّها مما يُترقّب فيه وجود الخبر الحجّة أو المُعين على إثبات أو فهم الخبر الحجّة، نعم هذه النتيجة تتضاءل بشكل كبير جداً عند من يرى شرط العدالة آخذاً معها أو فيها قيد الاعتقاد، فإنّ حجم الروايات الحجّة سوف

يكون عنده أقلّ نسبياً من غيره، إذا أخذت مبانيه بعين الاعتبار.

هذا في مقتضيات القواعد وعمومات وأساسيات دليل الحجيّة، وقد تبيّن أنّها تؤسّس في الغالب لقاعدة الدمج أو التوحيد الحديثي، ومعنى ذلك أنّ المحدّث أو الباحث أو الفقيه المسلم يلزمه النظر في تمام مصادر الحديث الإسلاميّة قبل الشروع في البحث الاجتهادي، وأن يتخذ موقفاً ميدانيّاً منها، لا موقفاً أولياً مسبقاً أو أصوليّاً، فالمصدر الحديثي الذي لا يثبت عنده أنّ له اعتباراً أو العكس، وكذلك الرواية التي يثبت عنده عدم اعتبارها أو العكس نتيجة خصوصيّة هنا أو هناك، عليه أن يعمل بموجب ما توصّل إليه فيهما، وإلا بقي الأمر على حاله.

وعليه، فالمهم هنا رصد معوقات الأخذ والرجوع إلى روايات الفرق الأخرى، لنرى هل تعطّل اقتضاءات قواعد الحجيّة العامّة فيها، بحيث تُخرجها من الأوّل عن أن تكون مما يُترقّب فيه وجود الدليل الحجّة أو المخصّص الحجّة أو نحو ذلك أو لا؟

٢. معوقات الرجوع إلى المصادر المذهبيّة الحديثيّة الأخرى

وفي سياق استعراض معوّقات الرجوع إلى مصادر الحديث المذهبيّة الأخرى، يمكننا ذكر عدّة معوقات وموانع، أبرزها:

٢.١. حاجز الثقة

المانع الأوّل أو العائق الأوّل أمام توحيد الحديث الإسلاميّ أو قاعدة الدمج والوصل هو ما نسمّيه حاجز الثقة العام، حيث يقال: إنّه لا يمكن حصول وثوق بروايات الفرق الأخرى، ولا نعرف شخصاً من هؤلاء يمكن عدّه من الثقات، فهم مشكوكٌ فيهم، أتباع السلطان وصنّاع رواياته، أو أتباع الغلوّ وصنّاع روايته، فكيف يمكن للشيعي أن يثق بالبخاري الذي لم يورد عن أئمّة أهل البيت إلا رواياتٍ محدودة جداً رغم جلالتهم ووثاقتهم في الأمّة فيما روى عن بعض الخوارج؟! إنّ مثل هذه المواقف من هذا الرجل

تفقدنا الوثوق به، كما أنّ انحيازهم المذهبي لا يجعلنا نثق بما يروونه في هذه القضايا، وهكذا الحال في رؤية السنّي لمصادر الحديث الشيعيّة، حيث يرى أنّ تعصّب الكليني وأمثاله بلغ حداً أنّه لم ينقل ولا رواية واحدة عن مصادر الحديث السنّية التي اُلّفت قبله، ورواياته كلّها مشحونة بالغلوّ والتطرّف المذهبي، فباب الإمامة عنده أكبر من باب العقل والجهل والتوحيد وغيرها من أبواب العقائد، ففي الإمامة (كتاب الحجّة) يوجد ١٢٩ باباً، أي أكثر من التوحيد والمعاد، وقد روى الكليني عن الغلاة الذين ضعّفتهم الطائفة الشيعيّة ولم يرو حديثاً من صحاح السنّة ولا عن بعض الصحابة الكبار مثل أبي بكر وعمر وعثمان وابن العاص وأبي هريرة وعائشة وغيرهم؟!

تعليقات حول حاجز الثقة، جولة في منبّهات ضروريّة

لا شكّ في أنّ الصراع المذهبي الممتّد أكثر من ألف وثلاثمائة عام لا يمكن محوه بجواب عن إشكال؛ فمن فَقَدَ الثقة لا يرى في أبناء المذهب الآخر من هو صادقٌ متديّن مخلص لله ولرسوله، غاية الأمر أنّه مشتبه. كيف يمكن أن نُقنع السنّي بأنّ في الشيعة صادقاً وهو يرى فيهم منافقين يستخدمون التقيّة، فلا يمكن تصديقهم بشيء؟! فالحلّ الوحيد لتحديد مدى صواب هذه الثقة أو عدم الثقة يكمن في التواصل الاجتماعي الذي سيكون كفيلاً بفهم الآخر عن كثب لا عن بعد، كما يكمن بشكل أكبر في تفكيك مبرّرات عدم الثقة والخروج من حالتها في اللاوعي إلى تحويلها لأمر يخضع للوعي والترجمة والبيان، كي تتمّ مناقشة كلّ مفردة من مفرداته التي كوّنت هذه الحالة العامّة من فقدان الثقة، وإلا فبناء موقفٍ بهذا الحجم من أممٍ كبيرة من الناس يحتاج للكثير من التريّث ومجاهدة النفس والتقوى، وعدم الاكتفاء بما تربّى الإنسان عليه منذ طفولته واعتاد سماعه من منابر أهل ملّته، كي تفرغ ذمّته أمام الله تعالى ويقدر على تقديم أجوبة مقنعة لمواقفه الكبيرة هذه، وليرى أنّ مراوغة هذا العالم الشيعي هنا أو السنّي هناك أو خطؤه الكبير هنا أو هناك،

هل تختص به أو يوجد مثل ذلك عند علمائي وأقوم بحمله على الأحسن أو تأويله، فيما لا أسمح لنفسي ـ لأجل الخلاف العقدي ـ بذلك في حقّ الآخرين؟

وبعبارة موجزة: إنّ حاجز الثقة يجب أن يكون معلولاً للمعطيات المبرّرة له، ومن ثم يجب دراستها لتكوينه تكويناً واعياً، وليس هو العلّة لاتخاذ المواقف أو ردّ مبرّرات عدمه.

لهذا، ولكي نسجّل ملاحظات على هذا المانع، نؤكّد سلفاً أنّها منبّهات وجدانية تحاول إحداث إنزياح وحلحلة في الصور النمطية المرسومة، تلك الصور التي ترى كلّ سنّي ناصبياً، وكلّ شيعي مغالياً يؤلّه علياً وآل عليّ.

وأبرز هذه المنبّهات هو الآتي:

المنبّه الأوّل: هناك فرق في المحدّث والمؤرّخ بين أن يُنقص حقّاً وأن يزيد باطلاً، وهذه نقطة جوهريّة جداً، فكثير وربما جميع مؤرّخي العالم لم يذكروا كلّ ما عرفوه، ربما لخوفٍ أو مصالح وقتيّة أو اعتباراتٍ ما ذات تبريرات دينيّة أو سياسية أو.. فربّ رواية تضرّ بالمصالح المذهبية لا يذكرها المحدّث لذلك، وربّ حدث تاريخي لا يتناسب مع اعتقادات المؤرّخ فيحذفه كذلك، أو يكون في ذكره عليه مضرّة أذية السلطان فيكفي نفسَه شرَّه فيحذف ذلك من كتابه. إنّ هذا ما يحصل كثيراً في التوثيق التاريخي وما يزال حتى عصرنا الراهن، فاليوم يوجد كثير ممّن يملكون معلوماتٍ مهمّة عن حقبة زمنية سابقة عاشوها لا يبوحون بأسرارها لمصالح أو اعتبارات.

ونحن ـ كما أشرنا في دراسة أخرى حول كتابة التاريخ الإسلامي[١] ـ لا نحبّذ استخدام هذه الطريقة في تدوين التاريخ إلا في حالات نادرة جداً، لكنّه لا يمكن عدّ أصحابها غير ثقات فيما ينقلونه إلا عندما ينقلون قصّةً ويتعمّدون حذف مقطع منها له علاقة بدلالات القصّة الأخرى، فإنّ هذا ما يعبّر عن نوع من أنواع الكذب في النقل، فإذا كنّا نرى عدم وثاقة من لا يذكر في كتابه بعض الروايات؛ لأنّها خلاف معتقده أو..

(١) انظر: حيدر حبّ الله، مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

فسيكون ذلك مشكلة؛ لأنّه لا العرف ولا العقلاء يعتبرونه كاذباً، نعم قد لا يصوّبون فعله أو يذمّونه، لكنّ الذمّ على فعلٍ ما لا يعني عدم الوثاقة، فحتى يخرج الإنسان عن أن أثق به فلابد أن أشكّك في صدق نقله، لا أنّه بمجرّد عدم ذكر بعض الأخبار يصبح غير ثقة، إلا إذا تعهّد بنقل تمام الأخبار التي يعتقد بها والتي لا يعتقد بها، وشهد بأنّه ينقل كلّ ما هو صحيح السند عنده، ثم يحذف بعضه، فهذا فيه مشكلة، وإن كان قد يُحمل على تعديل نظره، فمثلاً الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست وعد ببيان التوثيق والتضعيف[1]، لكنّه لم يف بوعده كما قيل، فهذا لا يعني اتّهامه بالكذب، كما أنّ الشيخ الصدوق وعد بأن لا يورد إلا ما هو حجّة بينه وبين ربّه في كتاب من لا يحضره الفقيه، فإذا صحّت عنده رواية سنداً لكنّه رآها باطلة المضمون لمخالفتها للمسلّم عنده عقائدياً، فإنّ حذفه لها ليس خيانةً ما دام قد جعل اعتقاده هو المعيار في اختيار الأحاديث، من حيث قضيّة نقد المتن الحديثي.

إذن، كما حقّ للصدوق حذف ما لا يعتقد به، كذا يصحّ للبخاري حذف ما لا يعتقد به، والعكس صحيح؛ لشيوع أساليب نقد المضمون في تلك الفترة، ومن الواضح أنّ نقد المحتوى يقوم بالدرجة الأولى على الخلفيّات المعرفيّة للمحدّث نفسه، ولا يمكن فصل هذه الخلفيّات عن اختيار الأحاديث، فانتقاء الأحاديث تبعاً للخلفيّات المسبقة ولو في الجملة، أمرٌ فعله كلّ محدّثي الإسلام إلا من شذّ وندر، نعم لو ذكر المحدّث تعهّده برواية كلّ ما وصل إليه فهذه خيانة، لكنّنا أشرنا إلى أنّه ليس لازمها الكذب في النقل.

وعليه، فلا يمكننا تضعيف رواية في الكافي لعدم رواية البخاري لها، لكنّه لا يمكن تكذيب البخاري لعدم روايته لهذه الرواية، والعكس صحيح، هذا فضلاً عن أنّ البخاري بعدم نقله عن الصادق قد ينطلق من كون الإمام الصادق عنده مجتهداً، وغالب ما يقوله هو آراؤه الاجتهاديّة، وغالب ما ينقله عن النبي لعلّه يراه مرسلاً لا سند له، لأنّ

---

(١) انظر: الطوسي، الفهرست: ٣ ـ ٤.

كثيراً من روايات أئمّة أهل البيت عن شخص النبيّ لا يُذكر فيها السند على شكل رواية، فلعلّه اعتبر ذلك إرسالاً، فالمبرّرات المحتملة موجودة.

وهكذا الحال في عدم نقل الكليني روايات عن بعض الصحابة، فإنّه على عقيدته لا يرى هؤلاء ثقاتاً، وإذا اختلف السنّي معه في هذا الاعتقاد فلا يعني أنّه يحقّ له اتهامه بالخيانة أو الكذب، لكون عمله الحديثي جاء على وفق قناعاته الشخصيّة، تماماً كأغلب المحدّثين المسلمين يكون عملهم الحديثي منطلقاً من قناعاتهم.

هذا، وقد تعرّضتُ لإشكاليّة سياسة التعصّب والانحياز عند المحدّثين في موضعه[1]، فليُراجع.

المنبّه الثاني: من الطبيعي في النقاط الخلافيّة المذهبيّة التي ثار جدلٌ فيها بين المذاهب أن يكون احتمال الجعل في الفريق الآخر وارداً، فداعي الكذب موجود بنسبة جيّدة، لهذا فإنّ النقاط الخلافيّة الساخنة حتى في المجال الفقهي مثل (حيّ علي خير العمل) وزواج المتعة، وغير ذلك، يحقّ لكلّ فريق أن لا يرى روايات الفريق الآخر موجبةً للوثوق أو للموثوقيّة الناشئة عن الوثاقة عنده، ولعلّ هذه النقاط هي التي عمَّمت فقدان الموثوقيّة، فيما داعي الكذب في الأمور الأخرى ليس على الوتيرة نفسها بحيث يتميّز المحدّث المنتمي إلى مذهبي عن غيره فيها، بل هما متساويان في ذلك.

فإذا وردت رواياتٌ في البخاري والكافي تتعلّق بمسألة الإمامة، فمن الطبيعي أن يضعُف الوثوق أو الموثوقيّة بروايات الكافي عند السنّي وروايات البخاري عند الشيعي (بل يفترض أيضاً أن يكون كذلك في حدّ نفسه بصرف النظر عن انتماء الباحث)؛ لأنّ داعي الكذب في أحد الرواة يرتفع حينئذٍ؛ لوجود مصالح مذهبيّة، أما لو وردت روايات في موضوع استحباب ذكر الله تعالى في المصدرين المذكورين، فإنّ هذا الداعي المنبعث من التحيّز المذهبي يتلاشى بنسبة كبيرة جداً، فأيّ مبرّر لتعميم هذا الداعي لسائر

(١) انظر: حيدر حب الله، المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٦٠٩ ـ ٦٢٩.

الأبواب الفقهيّة والأخلاقيّة والتفسيريّة والتاريخيّة وغيرها؟! والتفكيك في الداعي بين المجالات تقدّم أنّه صحيح، وفاقاً للسيّد الصدر.

المنبّه الثالث: إنّ وجود روايات عديدة مشتركة في المضمون على الأقلّ في مصادر الفرق الإسلاميّة المختلفة، وتشكّل نسبة تعدّ بآلاف الروايات، يؤكّد أن هناك نظرة منصفة عند الآخر تسمح بالركون إليه بدرجةٍ ما، فعندما تشترك آلاف الروايات في مئات الموضوعات، فهذا يؤكّد وجود صادقين عند الطرفين بنسبة جيّدة، وانطلاقاً من ذلك يتبلور تصوّر مختلف عن الفريق الآخر حينئذ. إلا إذا أصرّ إنسانٌ وقال بأنّ كلّ ما عند الآخر مما هو صدقٌ وصحيح، إنّما هو سرقة مما عندنا، مع تركيب سندٍ آخر له! وهي دعوى لو صحّت في موضعٍ أو اثنين، لكنّه لا يمكن تصحيحها بمجرّد تشابه المتون، وإلا لزم إسقاط جميع الروايات التي يكون مضمونها موجوداً في كتب الديانات السابقة!

المنبّه الرابع: إنّ وجود روايات كثيرة جداً في مصادر أهل السنّة يمكن للشيعي أن يستفيد منها، دليلٌ على أنّ السني لما روى لم يكن دائماً متعصّباً، وإلا لحذف فضائل أهل البيت عليهم السلام، وهو يعرف أنّ الشيعيَّ يستفيد منها، حتى لو كان هو نفسه يأوّلها، فوجود حديث الغدير والثقلين والمنزلة والمباهلة وعشرات الأحاديث في مدح أهل البيت وإبراز مناقبهم في مصادرهم الحديثية يرفع من مستوى الصورة الإيجابيّة، وإلا فلماذا لم يحذفوها من كتبهم حتى لو كنّا نعتقد أنهم حذفوا الكثير، بل ووجود الكثير من الأحاديث في الطعن على بعض الصحابة وذكر مثالب لهم هو الآخر يعزّز من هذه المصداقيّة على الصعيد المذهبي، وأنّ الصورة ليست سوداء تماماً.

طبعاً لا نستبعد الحذف عند الفرقاء كافّة، انطلاقاً من قناعات تارةً أو من ميول وتعصّبات أخرى، وهذا شيء نحتمله في موضوعات متعدّدة، وقد احتملناه في روايات عرض الحديث على القرآن، وقلنا بأنّه من الممكن أن يكون للموقف السلبي عند المحدّثين السنّة من هذه الروايات دورٌ في هجرانهم لها، وبالتالي موتها تدريجياً في التراث

الحديثي السنّي.

وليس هذا أمراً غريباً، فابن الجنيد الاسكافي الفقيه والعالم الشيعي المعروف ينقل النجاشيُّ أنّ له كتاباً اسمه: كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمّة العترة في أمر الاجتهاد[١]، فإنّ هذا العنوان يشي بأنّ ابن الجنيد يتهم المعارضين للاجتهاد بأنّهم ستروا روايات شرعيّة، ومن ثم ولهذا السبب لم نعد نجد هذه الروايات في كتب الشيعة اليوم من وجهة نظر ابن الجنيد، كيف وابن الجنيد نفسه اختفت كتبه حتى قال الطوسي عنه بأنّه كان جيّد التصنيف حَسَنَه، إلا أنّه كان يرى القول بالقياس، فتُركت لذلك كتبه ولم يعوّل عليها[٢].

بل نحن نجد أنّ المحدّث قد يترك نقل الروايات لأسباب دينيّة، رغم أنّه قد يرى هذه الروايات صحيحةً، يقول الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في مباحث رؤية الله من كتاب التوحيد ما نصّه: «والأخبار التي رويت في هذا المعنى وأخرجها مشايخنا رضي الله عنهم في مصنّفاتهم عندي صحيحة، وإنّما تركت إيرادها في هذا الباب، خشية أن يقرأها جاهل بمعانيها فيكذّب بها، فيكفر بالله عز وجل وهو لا يعلم. والأخبار التي ذكرها أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره، والتي أوردها محمد بن أحمد بن يحيى في جامعه في معنى الرؤية صحيحة لا يردّها إلا مكذّب بالحقّ أو جاهل به وألفاظها ألفاظ القرآن، ولكلّ خبر منها معنى ينفي التشبيه والتعطيل ويثبت التوحيد، وقد أمرنا الأئمّة صلوات الله عليهم أن لا نكلّم الناس إلا على قدر عقولهم»[٣].

المنبّه الخامس: لا يُراد من الرجوع إلى مصادر الفريق الآخر التوصّل إلى حجيّة تمام رواياته، بل المقصود ولو صحّة خمسة في المائة من هذه الروايات، وهذا كافٍ، وهذا

(١) انظر: رجال النجاشي: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٢) الفهرست: ٢٠٩.

(٣) الصدوق، التوحيد: ١١٩ ـ ١٢٠.

المقدار هل هو مستبعد حقاً؟ فهل يوجد داعي لتكذيب هؤلاء الرواة حتى في خمسة في المائة من الروايات، أي لا يزيد عدد الروايات الصحيحة التي نريد العمل بها من مجموع كتب السنّة على بضعة مئات مثلاً من أصل ما يقارب العشرين ألفاً أو خمسين ألفاً أو أكثر مثلاً؟ هل القول بصحّة هذا العدد مبالغة في التصديق؟ وهل رفض هذا العدد إنصافٌ في النقد؟

وإنّما نقول ذلك لأنّنا بعد الرجوع إلى تلك المصادر سوف نُعمل النقد فيها سنداً ومتناً، ونحن مطمئنّون إلى ضعف أكثر الروايات على هذا الصعيد، فعلى طرائقنا في النقد لمصادر الحديث الشيعي لم تثبت الحجيّة لآلاف الروايات بل وأكثر، فمن المتوقّع أن يكون المشهد قريباً من ذلك لو أعملنا المنهج عينه في مصادر الحديث السنيّة. وهكذا الحال بالنسبة للسنّي فإنّ حركة نقد الحديث عنده أودت بآلاف الأحاديث، أفهل من المعقول بحساب الاحتمال أن يكون الشيعة قد كذبوا فيما يقرب من خمسين ألف رواية موجودة في مصادرهم كلّها؟ فبعد إجراء النقد السندي والمضموني وحذف قضايا الاختلاف المذهبي، هل يصحّ التعامل مع سائر الروايات بالمنهج نفسه عقلائيّاً وموضوعيّاً؟!

بل إنّ الكثير من علماء السنّة قريبون جداً من الشيعة حتى وفق قول الشيعة أنفسهم، مثل النسائي والشافعي ومالك والحاكم النيسابوري وغيرهم، فلماذا لم يكن هذا الحاجز النفسي مرتفعاً في حقّ هؤلاء، لو فرضنا وجوده في حقّ مثل البخاري أو ابن حنبل أو غيره؟ والعكس صحيح. بل لماذا لم يكن هناك تقارب حديثي بين أبناء الخطّ الواحد مثل الزيدية والإماميّة؟! هل يُعقل أن يكون حاجز الثقة إلى هذا الحدّ؟

وكلامي هنا في أئمّة الحديث الموسوعيّين، وإلا فالكلام يجري أيضاً في كبار الرواة السابقين عليهم زمناً.

المنبّه السادس: لا يُراد هنا من الشيعي أن يجعل قوّة الكشف في الرواية السنيّة مطابقةً لقوّة الكشف في الرواية الواردة في المصادر الشيعيّة؛ ولا نطلب من السنّي ذلك، فمثلاً

مع التعارض يمكن تقديم المصدر الحديثي المذهبي وهكذا، لكن المقصود أصل وجود الحدّ الأدنى من الحجيّة؟ فهل يُعقل عدم وجوده في تمام هذه المصادر؟ وإذا كنت أحرز في مصادر الفريق الآخر وجود أكاذيب فأنا أحرز في مصادري وجود أكاذيب أيضاً، كما أنّه إذا كان في مصادر الفريق الآخر روايات ضعيفة فهي كذلك في مصادري وهكذا، فالمقصود جامع الحجيّة حتى لو تفاضلت المصادر، فهذا شيءٌ طبيعي.

نكتفي بهذه المنبّهات؛ لأنّ إعادة تقويم الثقة بالآخر تتبع المطالعات المحايدة المسبقة، وتطالب بالكثير من مطالعة الموروث بهذه الطريقة.

٢.٢. الاستغناء وعدم الحاجة للمصادر غير المذهبيّة، قراءة نقديّة

المانع الثاني: وهو عدم الحاجة، إذ يطرح كل فريق عادةً مقولةً تقول: لسنا بحاجة إلى المصادر الروائيّة عند الفريق الآخر؛ لأنّ ما عندنا من روايات يكفينا في ممارسة الاجتهاد الكلامي والفقهي و.. فلماذا نسعى خلف روايات فريقٍ آخر كثير منها مشكوك في أمره؟

وتتعزّز هذه الفكرة عند الشيعة كما عند السنّة؛ لأنّ الروايات الشيعيّة الأصليّة كثيرة للغاية وبعشرات الآلاف كما هي الحال عند السنّة، وهي عند كلّ فريق ممتدة على امتداد موضوعات الفكر الإسلامي، ففي أيّ موضوع يجد الشيعي والسنّي إجابات في القرآن وفيما عنده من روايات، فهذا التراث الغنيّ يكفي كلاً من الطرفين مما لا يعوزه بعد ذلك إلى التفتيش في المصادر الأخرى.

وهذه تجربة التاريخ خيرُ شاهدٍ على صحّة هذا الكلام، فقد استطاع الشيعة والسنّة ـ كلّ فريق على حدة ـ أن يبنوا نظاماً فقهياً وعقديّاً شاملاً وتراثاً واسعاً بالاعتماد على مصادرهم دون أن يجدوا حاجة للذهاب إلى هذا المصدر أو ذاك، فهل المهم تكثير المصادر وإتعاب النفس في ذلك أو المهم الوصول إلى نتيجة في البحث ولو بطريقٍ مختصر؟ بل قد يزداد الأمر وضوحاً عند السنّي، وهو يرى من وجهة نظره أنّ فقه الشيعة كان هامشاً

على فقهه، وأنّ السنّة هم الأصل في الثورات العلميّة في تاريخ الإسلام، فما الذي يحيجهم إلى اللهث وراء مصادر فريق هامشي مثل الإماميّة لا يعتدّ به كي يبنوا نظامهم الفقهي وغيره عليه؟!

يقول الحرّ العاملي (١١٠٤هـ): «اللازم بعد التسليم هو النظر في كتبهم لتحقيق مسألة خاصّة، قد وردت فيها أحاديث مختلفة مع عدم حسن الظن بهم، لا مطالعة جميع الكتاب، وإنّما ننظر مذهبهم بقصد مخالفته، لا لأجل الاستفادة من ذلك الكتاب، ومع ذلك فإنّ مطالعة كتبهم مفاسدها كثيرة مشاهَدَة، أقلّها حسن الظن بهم فيما لا يعلم أنّه موافق للإماميّة أو مخالف لهم»[١].

لكنّ هذا المانع لا يصحّ الاعتماد عليه؛ وذلك أنّه قد تقرّر في علم أصول الفقه الإسلامي أنّه لا يمكن إجراء أصالة البراءة إلا بعد اليأس من الظفر بدليل، وكذلك الحال لا يصحّ العمل بالعام إلا بعد اليأس عن الظفر بالمخصّص، فهنا نسأل هل يحصل يأس عن الظفر بدليل عندما أستبعد من حسابي دفعةً واحدة أكثر من خمسين ألف رواية مثلاً موجودة في مصادر أهل السنّة، أو خمسين ألف رواية موجودة عند الشيعة؟ إذا كانت عند الشيعي خمس روايات ضعيفة السند ألا يحتمل وجود عشرين رواية ـ ولو ضعيفة السند ـ عند أهل السنّة في الموضوع عينه قد يحصل له بضمّها إلى روايات الشيعة اطمئنانٌ بالصدور؟ هل يكون الإعراض منسجماً مع لزوم البحث عن الدليل؟ وهل يكون ترك هذه المصادر يأساً عن الظفر بدليل؟ وهكذا الحال في السنّي عندما تكون لديه روايات ضعيفة السند.

هل يمكن للفقيه الشيعي مثلاً اليوم أن يكتفي بالروايات الفقهيّة التي في الكتب الأربعة، ويقول بأنّه غير معنيّ بأي رواية خارج هذه الكتب ـ كالروايات التي في عشرات المصادر الحديثية الشيعيّة الأخرى ـ لأنّ الكتب الأربعة تكفيني، إذا لم تكن لديه نظريّة

---

(١) الحرّ العاملي، الفوائد الطوسيّة: ٢٥١.

ميدانية في سائر الكتب غير الكتب الأربعة؟ هل له إطلاق عنوان عام بالاستغناء بهذه الطريقة وفي الكتب الأربعة أكثر من عشرين ألف رواية تقريباً؟ هل يمكن للفقيه السنّي الاكتفاء بما في الصحيحين وترك سائر كتب الحديث للبيهقي والنسائي وابن حِبان والطبراني وابن أبي شيبة وابن ماجة وأبي داود والترمذي وغيرهم؟! مع أنّه بإمكانه تكوين نظام كامل من وراء الصحيحين.

يُضاف إلى ذلك، أنّه إذا وُجدت روايتان متعارضتان عند الشيعة والسنّة داخل كتبهم المذهبيّة، ألا يمكن أن يكون وجود عشرة روايات لصالح إحدى الروايتين مقوّياً لها وموجباً للترجيح أو لا أقلّ موجباً لترجيح الرواية المعارضة لأهل السنّة بناءً على نظريّة الأخذ بما خالفهم؟ أليس هذا معناه لزوم الرجوع إلى تلك المصادر كي يتضح الموقف بشكل أكثر جلاءً؟ وكيف تفرغ الذمّة البحثيّة دون ذلك؟

إنّ مجرّد اعتياد الفقهاء على بناء نظامٍ فقهيّ قائم على مصادرهم المذهبيّة لا يعني عدم وجوب السعي خلف ذلك؛ لأنّ هذا ليس اكتفاءً، بل وصولٌ لنتيجة من خلال أحد المصادر، وهو ما يمكن تطبيقه في مواضع أخرى، أليس الأخذ بكتاب البخاري ومسلم يكفيان أيضاً إذا أردنا؟ وأليس التهذيب والكافي يكفيان كذلك؟ فلماذا السعي خلف سائر المصادر إذاً؟ ليس هكذا يكون حساب الأمور في تقديري.

وأمّا الكلام عن الخوف من تسرّب الضلال، فلو صحّ للزم الخوف من تسرّب الضلال من مراجعة كتب الحديث كلّها؛ للجزم بوجود الموضوع وغير المطابق للواقع فيها، فلماذا لا يكون الحقّ مع القرآنيين الذين يذهبون لترك الحديث مطلقاً لما فيه من مفاسد ومشاكل. علماً أنّنا نتكلّم هنا مع مختصّين نقّاد علماء في الحديث وأهل خبرة به، لا مع (عامّة) الناس لكي يتسرّب إليهم (الضلال).

٣.٢. المانع الشرعي والإشكاليّة الدينيّة

المانع الثالث: وهو ما نسمّيه بالمانع الشرعي، أي المانع الذي ينطلق من مبرّرات دينية

تجعل الأخذ بأخبار غير الشيعي محظوراً شرعاً بالنسبة للشيعي، والأخذ بأخبار غير السنّي ومصادره محظوراً كذلك بالنسبة للسنّي مثلاً، فليست القضيّة قضية انعدام الثقة أو عدم وجود حاجة، إنّما هي قضيّة وجود نصوص أو منطلقات فقهيّة تحول دون إمكان الأخذ بخبر غير الشيعي، أو بمصادر الحديث عند سائر المذاهب.

ولا نقصد هنا ما دلّ على شرط العدالة في الراوي، مع أخذ الاعتقاد مستبطناً في العدالة، فهذا ما تقدّم بحثه وأنّه غير صحيح، وفاقاً للمتأخّرين، بل نقصد وجود روايات أو معطيات فقهية وفقهائيّة تتصل بشكلٍ أو بآخر بهذا الموضوع، وتعيق جريان القواعد العامّة ومقتضياتها في هذا الملفّ.

ومنهجةً للبحث، نرى أنّ ما نسمّيه بالمانع الشرعي، يمكن جعله على أنواع، أبرزها:

٢.٣.١. المانع الشرعي الروائي المباشر، أو نصوص القطيعة المعرفيّة

النوع الأوّل هنا هو المانع الشرعي الروائي المباشر، ونقصد به وجود روايات عن أهل البيت النبويّ تمنع عن الرجوع في مسائل الدين إلى غير الشيعي الإمامي، فهذه الروايات تشكّل مستنداً قويّاً لظاهرة القطيعة بين التراثين: الشيعي والسنّي، وقد لاحظنا بعض علماء الإماميّة يستند إلى بعض هذه الروايات لإثبات مخالفة أهل السنّة حتى في غير حال تعارض الأحاديث مثل المحدّث الجزائري[١].

ونظراً للأهميّة الفائقة لهذه النصوص، سوف نستعرضها ونستقصيها قدر الإمكان من مواضعها المتفرّقة؛ لننظر فيها سنداً ودلالةً، وذلك على النحو الآتي:

الرواية الأولى: خبر علي بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بُداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحدٌ أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال: «ائت فقيه

---

(١) انظر: الجزائري، التحفة السَّنيّة: ١٥.

البلد فاستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيءٍ فخُذ بخلافه، فإنّ الحق فيه»[١].

فهذه الرواية تدلّ على عدم الرجوع إلى السنّي من ناحيتين:

الناحية الأولى: ما يكشفه فرض السائل ـ وهو علي بن أسباط الثقة ـ من أنّه فَقَد أحداً من الشيعة كي يرجع إليه، فإنّ هذا معناه أنه لو وجَدَ شيعياً يرجع إليه ويستفتيه لرجع إليه، فمركوزيّة هذا الأمر في ذهن السائل تدلّ على وجود وعي متشرّعي بعدم الرجوع إلى غير الشيعي في قضايا الدين.

الناحية الثانية: ما يكشفه جواب الإمام عليّ الرضا، حيث طلب منه مخالفة المستفتى غير الشيعي، فإنّ هذا دالّ على كمال القطيعة، ليس حدّ عدم الأخذ فقط، بل حدّ العمل بعكس ما يقول الآخر.

فالرواية من الروايات الواضحة الدلالة على المطلوب في المقام.

إلا أنّه يوجد مجال للنقاش في الرواية، وذلك:

أوّلاً: إنّ الرواية قد وردت في عيون أخبار الرضا وتهذيب الأحكام بثلاثة أسانيد ترجع كلّها إلى أحمد بن محمّد السياري، وهو رجلٌ ضعيف جداً وصفه الرجاليّون بالفاسد المذهب والضعيف في الحديث والمجفوّ الرواية، وهو من مشاهير الكذابين[٢].

ويوجد للرواية سندٌ رابع ورد في علل الشرائع عن علي بن أحمد البرقي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن علي بن أسباط، فالخبر محذوف منه ـ مقارنةً بالسند بالسابق ـ شخصان، وهما:

أ ـ ماجيلويه الذي كان واسطةً بين علي بن أحمد وأحمد بن محمد.

ب ـ السياري الذي كان واسطةً بين أحمد بن محمد وعلي بن أسباط.

---

(١) علل الشرائع ٢: ٥٣١؛ وعيون أخبار الرضا ١: ٢٤٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٩٥؛ والحرّ العاملي، الفصول المهمة ١: ٥٧٥، أبواب أصول الفقه، باب٣٠، ح١.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٣: ٧١ ـ ٧٣؛ رقم ٨٧٤.

فالظاهر وقوع سقط في السند في علل الشرائع، وحتى لو لم يكن هناك سقط في السند كما ليس ببعيد، فإنّ علي بن أحمد البرقي مجهولٌ لم يذكره أحد، سوى أنه شيخ الصدوق الذي ورد في المشيخة[1]، فالخبر ضعيف.

ثانياً: إنّ الرواية أجنبيّة عن باب الإخبارات، فهي من مسائل شرط الإيمان في المُفتي، فلم يأت فيها حديث عن حجيّة ما ينقله عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإنّما في عدم حجيّة ما يفتي به، ومن الواضح أنّ باب الفتوى مختلفٌ تماماً عن باب الرواية؛ ولهذا نجد الكثير من الفقهاء شرطوا في مرجع التقليد الإيمان ولم يشرطوه في باب الروايات، وقد قلنا غير مرّة عن الاستدلال القرآني على حجيّة خبر الواحد أنّ الاجتهاد في ذلك الزمان وإن كان قريباً من الروايات، إلا أنّه كان يُعمل فيه الرأي والقياس والنظر والمناهج البحثية الخاصّة أيضاً، لاسيما عند أهل السنّة في عصر الإمام الرضا، حيث كان فقهاء كبار لهم آراء قد ظهروا كالشافعي ومالك وأبي حنيفة والأنصاري والشيباني وغيرهم، وفاقاً لرأي السيد الخميني[2]، فالرواية لو تمّت سنداً لا علاقة لها بما نحن فيه دلالةً؛ لأنّ نظرها لاجتهاداتهم لا لخصوص رواياتهم.

ثالثاً: لو تمّ الاستدلال بهذه الرواية لم يكن هناك فرقٌ بين الراوي السنّي في المصادر السنّية وهو عينه في المصادر الشيعيّة، فكيف ميّز الأصوليّون والفقهاء والمحدّثون ـ عملياً ـ بينهما؟ وبأيّ وجه أُخذ بروايات غير الشيعة الموجودة في مصادر الشيعة؟! وهذا في الحقيقة إشكالٌ نقضيّ عليهم.

رابعاً: ما ذكره السيد نور الدين العاملي، في الشواهد المكيّة، مورداً على الأمين الاسترآبادي في استعراضه هذه الروايات، من أنّه لا يمكن الأخذ بها؛ لمخالفتها للعقل

(١) انظر: المصدر نفسه ١٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٦، رقم: ٧٩٠٥.

(٢) الخميني، الاجتهاد والتقليد: ٧٥.

والاعتبار، فإنّنا لا نختلف مع أهل السنّة في كلّ شيء حتى نعمل دوماً بعكس ما يقولون، فكيف يصحّ هذا التعميم؟!(١).

وهذا الإشكال قد يورد عليه بأنّه تكفي المخالفة في أغلب الأحكام؛ ليعطي الإمام أمارةً غالبيّة تكشف عن الواقع، لهذا فالأفضل تغيير صيغة الإشكال، إلى أنّه يُحرز التوافق بين الشيعة والسنّة في أكثر الأحكام، بمعنى أنّنا لو حسبنا في زماننا هذا الرأي الشيعي وما فيه من اختلاف بين الشيعة، وحسبنا الرأي السنّي وما فيه من اختلاف بين السنّة، فإنّ القضايا المشهورة عند السنّة بحيث يأخذ بها الأغلب وتكون في الوقت عينه مما لا يُحرز اتفاق الرأي فيها مع الشيعة وعندهم، لن تكون هذه القضايا إلا يسيرةً، فكيف يجعل الأخذ بالمخالف أمارة حينئذ؟!

وبعبارةٍ أخرى: إنّنا نحرز اليوم أنّ أغلب ما هو في الفقه مما هو مشترك بين الشيعة والسنّة، ومع هذه الغلبة كيف يقدّم الإمام أمارة نوعيّة في هذا السياق؟ إلا إذا قيل بحُسن المخالفة لهم في ذاتها، كما اختاره بعضهم! وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

ولعلّه لهذا كلّه، لا يعمل أحد من الفقهاء بهذا المعيار قبل إجراء البراءة وبعد فقده الأدلّة، فلاحظ سيرة الاجتهاد الفقهي عن الشيعة تجد صدق ما نقول، فهل تجد فقيهاً شيعيّاً إذا فقد الأدلّة المحرزة والأمارات على الحكم الشرعي يذهب ـ بدل إجراء أصالة البراءة ـ إلى فقه السنّة، فما أفتوا به يفتي بخلافه ويعتبر ذلك حكماً شرعيّاً؟!

الرواية الثانية: خبر أبي إسحاق الأَرَّجَاني رفعه قال: قال أبو عبد الله جعفر الصادق: «أتدري لم أُمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامّة؟»، فقلت: لا أدري، فقال: «إنّ علياً عليه السلام لم يدين الله بدينٍ إلا خالف عليه الأمّة إلى غيره، إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم؛ ليلبسوا

---

(١) انظر: نور الدين العاملي، الشواهد المكيّة: ٣٨٧.

على الناس»[(١)].

فالرواية تدلّ على أنّ العمل بخلاف ما عليه أهل السنّة ليس معاندةً، وإنما هو لسببٍ تاريخي، وهو أنّ الإجيال السابقة هي من عاندت أمير المؤمنين، ولهذا عندما نَذَرُ ما عندهم ونعمل بعكسه فإنما هو من باب الكشف عن الموقف الحقيقيّ للشريعة المتمثّل بعلي وآل عليّ.

وهذه الرواية ترد عليها:

أ ـ الملاحظة الثالثة المتقدّمة عند الكلام في الرواية السابقة؛ لأنّها تشمل ما يرويه السنّة مما دخل في كتب الحديث الشيعيّة، إذ يصدق على روايات السكوني أنّها روايات السنّة، فينطبق عليهم القاعدة المذكورة، وإخراجهم يحتاج إلى دليل. وإجماع الشيعة على العمل بهذه الروايات ـ بوصفه مخصِّصاً أو مقيّداً لهذه الرواية وأمثالها ـ لا ينفع؛ لعلمنا بأنّه ليس مستندهم إلا الثقة بالسكوني وأمثالهم وتصحيح مضمون رواياته، وهذا العنصر لو أحرزناه في مكان آخر لزم تطبيقه بعينه، فالتمييز المطلق غير واضح منهجيّاً.

وأمّا القول بالفرق بين ما يروونه عن النبي وما يروونه عن أحد الأئمّة فهو بلا مبرّر، بل مرجعه للوثوق بهم في رواياتهم عن الأئمّة دون النبيّ، لا لمانع ذاتي عام، فإذا حصل الوثوق النوعي في مرويّاتهم النبويّة ارتفع المانع، وهذا كاشف عن عدم كون المانع هنا شرعيّاً وفي نفسه، بل هو طريقي أداتي.

ب ـ ما أثرناه في الملاحظة الثانية المتقدّمة على الرواية السابقة، وذلك لظهور كلمة (ما تقول العامّة) في الرأي لا في الإخبار، ولا أقلّ من التردّد، فيقتصر في الدلالة على القدر المتيقّن، ولعلّ الضدّ الذي من عندهم نشأ من الاجتهاد لا من جعل رواية من قبلهم حصراً.

ج ـ إنّ هذه الرواية ضعيفة السند؛ لأنّ الأرجاني رفعها إلى الصادق، والمرفوعة مرسلة

---

(١) علل الشرائع ٢: ٥٣١؛ والفصول المهمة ١: ٥٧٦، أبواب أصول الفقه، باب٣٠، ح٢.

لا يحتجّ بها على الإطلاق، فضلاً عن كون الأرجاني نفسه رجلاً مهملاً جداً في كتب الرجال الشيعيّة والسنيّة[١]، بعد الأخذ بعين الاعتبار طبقته.

د ـ ما ذكره بعض الأصوليّين، من أنّ هذه الرواية وأمثالها ليس فيها إطلاق يأمر بالأخذ بما خالف العامّة، بل هي تحاول تفسير السبب من وراء وجود مثل هذا الأمر، أمّا أين كان هذا الأمر، فلعلّه خاصّ بحال التعارض بين أخبار الإماميّة، فلا يكون لها إطلاق يشمل المخالفة الابتدائيّة[٢].

وهذا التحليل يقف على خلاف تحليل أمثال المحقّق الإصفهاني، الذي فهم من هذا الخبر والخبر السابق الدعوةَ لمخالفة جمهور أهل السنّة حتى لو لم يوجد خبر، فضلاً عن وجود تعارض بين خبرين[٣].

إلا أنّ هذه الإشكاليّة يمكن مناقشتها بأنّ تعليل الإمام في الرواية يوضح وجود حالة عامّة كانت سائدة، وهي جعل الروايات ـ لو سلّمنا أنّ الخبر ناظر لمسألة الرواية بعد تجاوز ما تقدّم من ملاحظات ـ في مقابل قول عليّ، وهذا الأمر نسبته إلى حال التعارض وعدمه متساوية، فلو أنّه علّل بالتقيّة لاحتملنا مسألة التعارض، لكنّ التعليل هنا له روح عامّة أوسع من باب التعارض كما هو واضح، وبهذا يترجّح في الدلالة ما قاله الإصفهاني وإن لم نطابقه تماماً في المعنى، وسيأتي المزيد.

الرواية الثالثة: خبر الحسين بن خالد، عن الإمام الرضا عليه السلام، قال: «شيعتنا المسلّمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منّا»[٤]. فإنّ إطلاق المخالفة للأعداء يقتضي رفضاً لما عندهم مطلقاً، وهو المطلوب.

---

(١) انظر: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٢٣.

(٢) انظر: الخميني، الرسائل ٢: ٨٢؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٦: ١٨٧.

(٣) انظر: الإصفهاني، نهاية الدراية ٣: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٤) الصدوق، صفات الشيعة: ٣؛ والفصول المهمة ١: ٥٧٦، أبواب أصول الفقه، باب ٣٠، ح٣.

وهذه الرواية:

أ ـ مضافاً لشمولها للروايات السنّية في المصادر الحديثيّة الشيعيّة، ومن ثمّ فترد عليها الملاحظة المتقدّمة.

ب ـ ضعيفة السند بعلي بن معبد؛ إذ هو رجل مجهول لا توثيق له شيعيّاً[1]، نعم يوجد شخص اسمه علي بن معبد ورد عند أهل السنّة ووثقه بعضهم، لكنّه وُصف بالمصري، فيما الوارد شيعياً عن هذا الرجل أنّه بغدادي، ولا ندري إذا كان هو عينه، فالمسألة بحاجة لمزيد من التدقيق.

ج ـ إنّه من البعيد إرادة الإطلاق في هذه الرواية؛ لعدم تصوّره، بل الظاهر منها مخالفة من يعادي أهل البيت والوقوف في الصفّ المقابل لهم، وأين هذا من مطلق التعامل معهم أو الاستفادة منهم في الجملة، فنحن نخالف أعداء الأمّة الإسلامية لكنّ هذا ليس فيه إطلاق لعدم الاستفادة العلميّة منهم مثلاً، وإلا لزم تحقيق القطيعة الاجتماعيّة مع سائر المسلمين، والقول بعدم جواز متاجرتهم ولا مناكحتهم ولا غير ذلك، تمسّكاً بإطلاق المخالفة!

د ـ إنّه ليس كل سنّي أو زيديّ أو فطحيّ أو صوفي معادياً لأهل البيت، فالخبر أخصّ من المدّعى، فلعلّه يريد خصوص النواصب والسلطات الغاشمة الظالمة الغاصبة لحقّ أهل البيت، لا مطلق من ليس شيعيّاً، فضلاً عن أن يراد مطلق من ليس إماميّاً.

هـ ـ ما ذكره السيد الخميني والميرزا هاشم الآملي وغيرهما، من أنّ ظاهر هذه الرواية هو المخالفة في العقائد لا مطلق المخالفة ولو بنحوٍ يكون هناك خبر موافق لهم وليس له معارض فنطرحه لأجل المخالفة[2].

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٩٥ ـ ١٩٦، رقم: ٨٥٣٥.

(٢) انظر: الخميني، الرسائل ٢: ٨٣؛ والآملي، مجمع الأفكار ٤: ٤٧١؛ والروحاني، زبدة الأصول ٤: ٣٦٩.

ولعلّه يقرب منه ما ذكره الميرزا حبيب الله الرشتي، من أنّ هذه الأخبار لا مساس لها بالأخبار المتعارضة، ولا بالأخبار مطلقاً، بل الظاهر أنّها وردت في حقّ طائفة من ضعفاء الشيعة كانوا يخالطون ويراودون أعداء الدين بغير إذنهم عليهم السلام ويستمعون وينقادون لهم فيما يأمرون من غير إذنهم، فوردت هذه الأخبار تنبيهاً على غفلاتهم وردعاً لهم عن الباطل[١].

إلا أنّ افتراض الرشتي لا شاهد له، وتخصيص الخبر بالجانب العقدي غير واضح، بل الأظهر أنّ الحديث يريد من الشيعة إعلان مخالفتهم لأعداء آل محمّد والوقوف في صفّ مقابل لهم وعدم الاتّباع لهم، ولهذا وجدنا الرواية تقابل بين الاتباع والمخالفة، فلا يحقّ للشيعي اتّباعهم والسير في ركبهم، لكنّ هذا غير الاستفادة منهم والتعاون معهم والتواصل.

الرواية الرابعة: خبر المفضل بن عمر، قال الصادقعليه السلام: «كذب من زعم أنّه من شيعتنا، وهو متمسّك بعروة غيرنا»[٢]. فالرواية تنهى عن التمسّك بعروة غير أهل البيت، والرجوع إلى أهل السنة تمسّكٌ بغير عروة أهل البيت.

وهذا الخبر لا دلالة له في المقام، فإنّه:

أوّلاً: يدلّ على عدم جواز التمسّك بعروة غير أهل البيت، ونحن إنّما نرجع إلى المصادر السنّية لا للتمسّك بعروتهم، بل للتمسّك بأحاديث الرسولصلى الله عليه وآله وسلم، إذ من الواضح أنّ هذه الروايات تؤخذ طريقاً للوصول إلى أخبار النبيّ، ليكون التمسّك بها، وشاهد ذلك أنه لا يدّعي أحد أنّ التمسّك بروايات مصادر الشيعة تمسّكٌ بغير أهل البيت من الرواة، سواء كانوا شيعةً أم سنّة، نعم لو أُخذت روايات الصحابة والتابعين

(١) بدائع الأفكار: ٤٤٣.

(٢) الصدوق، صفات الشيعة: ٣؛ والفصول المهمة ١: ٥٧٦ ـ ٥٧، أبواب أصول الفقه، باب٣٠، ح٤.

غير المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مصدراً، واحتجّ بها لصدقت هذه الرواية هنا.

ويؤيّد ما نقول ما ذكره بعض المعاصرين، قال: «ثمّ فرق بين الخبر والفتوى، فإنّ ناقل الخبر ناقل لكلام المعصوم عليه السّلام، فيقبل منه لو كان من الثقات وإن كان مخالفاً، بخلاف الفتوى، فإنّه ينسب الحكم إلى نفسه بأنّه استفاد ذلك من الأدلَّة التفصيليّة، وحينئذٍ كيف يتبصّر في الفروع ولا يتبصّر في عقائده؟ والمرجعيّة الحقّة تتلو منصب الإمامة المعصومة، فمن وهن المذهب الحقّ أن يسلَّم مقاليد الأُمور وزعامة المؤمنين إلى من كان فاسد المذهب وباطل العقيدة»[1].

ثانياً: إنّ هذه الرواية ضعيفة السند، فإنّه قد ورد في سندها محمد بن سنان، ولم تثبت وثاقته، وقد وردت هذه الرواية بصيغة أخرى وهي: «كذب من زعم أنّه يعرفنا..» رواها إبراهيم بن زياد (إبراهيم بن أبي زياد)[2]، ولم تثبت وثاقته أيضاً إلا على مبنى وثاقة كلّ من روى عنه ابن أبي عمير، وهو مبنى حقّقنا في علم الرجال عدم ثبوته.

هذا، وهناك الكثير من الأحاديث التي وردت في ضرورة الرجوع إلى أهل البيت وأنّهم مرجع الأمّة، مما لا علاقة له ببحثنا إطلاقاً كما هو واضح.

يُشار إلى وجود خبر لابن مُسكان، عن أبي عبد الله الصادق يقول فيه: «نحن أصل كل خير ومن فروعنا كلّ بر، فمن البرّ التوحيد والصلاة والصيام وكظم الغيظ والعفو عن المسيء ورحمة الفقير وتعهّد الجار، والإقرار بالفضل لأهله، وعدوّنا أصل كلّ شرّ، ومن فروعهم كلّ قبيح وفاحشة، فمنهم الكذب والبخل والنميمة والقطيعة وأكل الربا وأكل مال اليتيم بغير حقّه وتعدّي الحدود التي أمر الله، وركوب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والزنى والسرقة وكلّ ما وافق ذلك من القبيح، فكذب من زعم أنّه معنا وهو

(١) القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد ١: ٤١٤.

(٢) معاني الأخبار: ٣٩٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب١٠، ح١٦.

متعلّق بفروع غيرنا»[١].

ولعلّ ما في الرواية التي نحن فيها يرجع إلى هذه الرواية، من حيث إنّ من يتعلّق بعروة أهل البيت يعمل الصالحات، فكذب من يدّعي أنّه تعلّق بعروتهم وهو متعلّق بالمفاسد والسيئات، فتكون أجنبيّة عمّا نحن فيه، والله العالم.

الرواية الخامسة: خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله.. فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»، ونحو هذا الخبر خبرٌ آخر[٢].

فهذا الخبر يجعل الميزان أخبار العامّة، على خلاف الحال من روايات أخرى تعطي المرجّح في أقوال العامة لا أخبارهم، وعليه فتكون هذه الرواية مؤشراً على أمارة غالبيّة ظنيّة بمخالفة أخبار أهل السنّة للواقع، ومعه، كيف يكون لنا الرجوع إلى أخبارهم مع جعل مخالفتها قرينةً على مطابقة الواقع في كلام الإمام؟!

ويناقش هذا الخبر:

أوّلاً: إنّه ضعيف السند؛ إذ هو من روايات سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته في اختلاف الأخبار، وقد تعرّضنا لها مفصّلاً في كتابنا (حجيّة الحديث)[٣]، وقلنا بضعفها السندي، والخبر الثاني أيضاً كذلك.

ثانياً: إنّه يشمل مطلق الأخبار، فكيف ـ لو فسّرناه بأنّه قرينة كاشفة وأمارة نوعيّة ـ مع وجود هذه الرواية عمل الشيعة بأخبار السنّة الموجودة في كتب الشيعة بالآلاف؟! فمقتضى هذا الخبر عدم التمييز في الروايات السنّية بين وجودها في مصادر الحديث

---

(١) الكليني، الكافي ٨: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٢٩، ٣٤.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٢٥٣ ـ ٢٦١.

الشيعي أو غيرها، إلا إذا قيل بأنّ المراد في هذا الخبر ما يروونه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا ما يرويه السنّي عن أحد أئمّة أهل البيت، وهذا يحتاج إلى شاهد، وأمّا دعوى إخراج هذه الروايات التي في مصادر الشيعة بالإجماع القائم، فقد سبق التعليق عليه، فلا نعيد.

وربما يدّعى الانصراف إلى خصوص المتداول بينهم من الحديث النبويّ مما لم يكن متداولاً بين الشيعة.

ثالثاً: إذا كان هذا المعيار صحيحاً فلابد أن يكون غالبيّاً، مع أنّنا نجد اشتراكاً كبيراً جداً في أحاديث الطرفين، فإما أن يكون هذا الأمر خاصّاً بفترة الإمام الصادق حيث لم تكن أحاديثهم قد تبلورت، أو يراد ـ وهذا احتمال جادّ نطرحه للتداول ـ أنّه لا يُقصد من العامّة أهل السنّة، بل هذا الاصطلاح متأخّر عند الفقهاء والأصوليّين، وإنما يُقصد عامّة الناس مقابل أهل الحديث ونقّاده، وحيث الأخبار بيد عامّة الناس تكون غير دقيقة وفيها طابع مضاف على الحديث، وتكون بعيدةً عن الروح الحقيقيّة للإسلام؛ لكثرة الخرافة والزيادة والاضطراب عندهم في هذا الأمر، جعل ذلك أمارة على صحّة الحديث أو سقمه[1].

ويطرح السيد محمّد تقي الحكيم تفسيراً لمفهوم (العامّة) في روايات مخالفة العامّة، يظهر منه قربه مما طرحناه، لكنّه يقدّم فهماً آخر، حيث يقول في نصّ مهم: «المراد بالعامّة هنا أولئك الرعاع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكّام ويبرّرون لهم جملة تصرّفاتهم بما يضعون لهم من حديث، حتى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً.. وليس المراد بالعامّة في الصحيحة وأمثالها أولئك الأئمّة الذين عُرفوا بعد حين بأئمّة المذاهب الأربعة وأتباعهم، لأنّ هؤلاء الأئمّة ما كان بعضهم على عهد الإمام

(١) الأمر يحتاج لدراسة تتبّعية موسّعة في مصطلح (العامّة) في نصوص أهل البيت، إذ يبدو لي أنّ الكثير منها ناظر إلى العامّة دون الخاصّة، ولا علاقة له بخصوصيّة المذاهب، فقد يشمل بعض الشيعة.

الصادق عليه السلام، كالشافعي، وابن حنبل، والذين كانوا على عهده ما كان لهم ذلك الشأن، بحيث يكونون رأياً عاماً؛ ليصحّ إطلاق لفظ العامّة عليهم وعلى أتباعهم. وعامّة الناس من السنّة لم تجمع كلمتهم عليهم ـ بواسطة السلطة ـ إلا في عصورٍ متأخّرة جداً عن عصر الإمام الصادق عليه السلام، حيث أبطل الظاهر بيبرس البندقداري غيرها من المذاهب في مصر وقصرها عليها، ومنه انتشرت في بقيّة الأمصار. وعلى هذا، فإنّ كلمة الإمام الصادق عليه السلام لم توجّه إلا إلى أولئك الكذابين من أذناب الحكّام فقهاء ومحدّثين، ممن يستسيغون الكذب والدسّ مراعاةً لعواطفهم وميولهم السياسيّة وغيرها»[١].

رابعاً: لو بُني على اختصاص هذا الخبر وأمثاله بحال التعارض، لأمكن افتراض أنّ الإمام جعل هذه العيّنة هنا لا من باب أنّ أخبارهم لا قيمة لها، بل من باب أنه قد يصدر عنه ما يوافقهم تقيّةً، أو أنّه كان يبيّن فتاوى سائر المذاهب إضافة إلى فتواه لمن كان يسأله من أبناء تلك المذاهب، كما يحتمله بعضهم[٢]، فأراد بيان ما صدر واقعاً عنه وأُريد جدّاً منه، وهذا لا علاقة له بأصل رواياتهم في نفسها في هذا الصدد.

الرواية السادسة: خبر الحسين (الحسن) بن السري، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»[٣]. ومثل هذا الخبر أخبارٌ أُخَر مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات الواردة في التعارض.

وهذا النوع من الروايات ليس له علاقة ببحثنا؛ لظهوره في نظرهم وآرائهم لا في رواياتهم ومرويّاتهم مما نبحث عنه هنا، فقد يوردون روايةً لكنّهم لا يعملون بها ولا يفتون على وفقها، وهذه هي سيرة علماء الإماميّة في التعامل مع الروايات المتعارضة

---

(١) محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٣٧٠؛ وعبد الحسين شرف الدين، أجوبة مسائل موسى جار الله: ٦١.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٣٠.

عندهم، حيث يرجعون إلى الآراء لا إلى الأخبار، فتكون أجنبيةً عما نحن فيه، بصرف النظر عن سندها، فخبر ابن السري مثلاً ضعيف السند بالإرسال و.. مضافاً إلى ورود بعض الإشكالات المتقدّمة مثل قرينة الغالبيّة، ومسألة الاختصاص بالتعارض مع فرض التقيّة، وغير ذلك و..

الرواية السابعة: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله، قال: «ما أنتم ـ والله ـ على شيء مما هم فيه، ولا هم على شي مما أنتم فيه، فخالفوهم، فما هم من الحنيفيّة على شيء»[1].

وهذه الرواية قويّة جداً في الدلالة على المفاصلة والقطيعة بين الفريقين، ومعها كيف يمكن الرجوع إلى مصادرهم الحديثيّة؟!

لكن يمكن مناقشة الاستناد إلى هذه الرواية بأمور:

أوّلاً: وردت هذه الرواية في رسالة الراوندي التي لم يُعثر عليها بنفسها لحدّ الآن، وهذا معناه أن هذا المقطع وصلنا على الشكل التالي، فكيف عرفنا أنّ المراد من الضمير في الحديث هم أهل السنّة، إلا الاستئناس؟ فلعلّهم فرقة خاصة أو جماعة بعينها تحدّث عنها الإمام، وربما كان يقصد غلاة الشيعة أو النواصب، بقرينة نفي الحنيفية عنهم، ونحن لا نعرف طبيعة الأمر، فكيف نستند إلى الرواية للتعميم وإن كان احتماله قائماً؟!

ثانياً: إننا نقطع ببطلان مضمون هذه الرواية لو فُهم منه الإطلاق الذي قد يقصده المستدلّ هنا؛ ذلك أنّها تفيد التباين التام بين المذهب الشيعي ومطلق غير الشيعي كالسنّي، وهو أمر غير صحيح قطعاً، بل مفادها تكفير كلّ ملّة الإسلام إلا الإماميّة، وهذا مناقضٌ للواقع والروايات في إسلام أهل السنّة ومخالف في شقّه الثاني لمشهور المتأخّرين في إسلام أهل السنّة، فكيف يمكن التصديق بهذه الرواية إلا على ضرب من المبالغة؟! هل يعقل أنّ الشيعي لا يلتقي مع السنّي في شيء، وهما يؤمنان بمشتركاتٍ تكاد لا تحصى؟! ألا يوحي ذلك بأنّ واضع هذا الحديث ـ لو كان موضوعاً ـ يمكن أن يكون

(١) المصدر نفسه ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٣٢.

قد انطلق من حالٍ من الحقد الطائفي أو على الأقلّ يشكّكنا في ذلك؟!

ولعلّه لهذا ذهب السيّد الخميني إلى جعل هذه الرواية واردة في قضايا العقائد فقط[١]، كما سبق منه ما يشبه ذلك في خبرٍ آخر.

إلا أنّ قضايا العقائد هي الأخرى لا تصحّ هنا، فكم من مشترك عقدي يعدّ في أصول الإسلام تشترك المذاهب فيه؟ فلماذا هذا التجاهل لكلّ هذه المشتركات الواقعيّة التي نراها بأمّ أعيننا؟! كيف يمكن التصديق بذلك على أرض الواقع؟!

وبعد هذا، فمن الغريب ما يقوله الحرّ العاملي من أنّه لا يخفى أنّ ذلك إن لم يكن كلّياً فهو أكثريّ غالب في المسائل النظريّة[٢]، فهل اتفق الشيعة أنفسهم في تلك المسائل النظريّة؟ ونظرة واحدة على ما اختلف فيه الصدوق والمرتضى والمفيد فقط، تكفي لمعرفة أنّ هناك أكثر من مئة مسألة عقائديّة تفصيليّة مختلف فيها داخل الشيعة الإماميّة.

ثالثاً: إنّ الخبر ضعيف السند بعلي بن أبي حمزة البطائني الذي وصفه ابن فضال ـ حسب نقل الكشي ـ بأنه كذاب متهم، وهذا ما يعارض بعض مباني توثيقه، فلا يحتجّ برواياته، فضلاً عن كون هذا الخبر قد ورد في رسالة الأخبار للراوندي التي لم تثبت أساساً كما قلنا.

الرواية الثامنة: مرسل داود بن الحُصَيْن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «والله ما جعل الله لأحد خيرة في اتّباع غيرنا، وإنّ من وافقنا خالف عدوّنا، ومن وافق عدوّنا في قول أو عمل فليس منّا، ولا نحن منهم»[٣].

ويرد على الرواية:

أ ـ مضافاً إلى ضعفها السندي بالإرسال، إلى جانب ورودها في رسالة الراوندي

(١) الخميني، الرسائل ٢: ٨٣.

(٢) الحر العاملي، الاثنا عشريّة: ١٢٤.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٣٣.

المفقودة غير الثابتة.

ب ـ أنّ العمل بها في غاية الإشكال مع لحاظ صيغتها الإطلاقيّة، فلابد أن تُحمل على موافقة الغير فيما هو مخالف لأهل البيت، فكيف يعقل أن يكون الموافق لأهل البيت في العمل بالصلاة مخالفاً لغيرهم، مع أنّ الآخر يؤمن بالصلاة ويؤدّيها أيضاً؟ وكيف يمكن أن يكون الموافق لأهل السنّة في الإيمان بالقرآن مخالفاً لأهل البيت؟ كما أنّها تشير إلى موضوع الاتّباع الظاهر في موالاة غيرهم لا في مجرّد الاستفادة من علومهم ووثائقهم وما ينقلونه.

ج ـ على أنّ كلمة (عدوّ) يشكل إطلاقها على مطلق المخالف كما قلنا.

هذا، وسيأتي احتمال في تفسير مثل هذه الرواية عند الحديث عن الرواية اللاحقة.

الرواية التاسعة: خبر الحلبي، عن بشير في حديث سليمان مولى طِرْبَال، قال: ذكرت هذه الأهواء عند أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا والله، ما هم على شيء مما جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا استقبال الكعبة فقط»[1].

فهي تفيد المباينة التامّة ما بينهم وبين ما جاء به رسول الله، حتى لم يبقَ إلا استقبال الكعبة، في إشارة رمزيّة إلى بقاء بعض القشور الشكليّة الطفيفة.

ولكن يناقش هذا الخبر:

أوّلاً: إنّ المشار إليهم من أهل الأهواء في هذه الرواية غير واضح، والإشارة بـ (هذه) نحو تخصيصٍ وتعيين؛ إذ يوجد احتمال أنّه كان يريد بعض الفرق الخاصّة المنحلّة أخلاقياً أو الفرق الإباحيّة التأويليّة أو النواصب أو الغلاة أو غير ذلك، فكيف نعرف أنّه يقصد كلّ المذاهب الأخرى غير الإماميّة؟

ثانياً: إنّ الرواية لو حُملت على مطلق غير الشيعي مطلقاً لكانت مقطوعة البطلان، فهذه الألسنة غير واقعيّة بأجمعها، وهذا تاريخ المسلمين شاهد على نقاط اشتراك كثيرة

(١) البرقي، المحاسن ١: ١٥٦.

جداً، فكيف تصدر مثل هذه المبالغة غير الواقعيّة من أهل البيت النبوي بحيث يبدون وكأنّهم غير منصفين على الإطلاق؟!

ثالثاً: إنّ الرواية ضعيفة السند، إذ إنّ بشير الراوي عن سليمان مولى طربال الواقع في السند مجهول تماماً في هذه الطبقة.

رابعاً: لعلّ الأرجح في تفسير هذه الرواية، وبعضٌ آخر من الروايات هنا، أنّها لا تريد النظر إلى الجانب العلمي والعقدي والروائي وأمثال ذلك، بل تقصد النظر إلى الجانب العملي، فهي تريد أن تقول بأنّ ما هم عليه ليس سوى قشور الإسلام، وأنّهم لا يعملون بالإسلام ولا يطبّقونه ولا يجرون منه إلا قشوره وظواهره، لكنّهم في حياتهم متهتّكون لاعبون بالشريعة متمرّدون على أحكام الله تعالى.

ومثل هذا اللسان موجود في بعض الروايات عن بعض الصحابة الذين كانوا يقولون بأنّ ما كان على عهد رسول الله لم يعد موجوداً، في إشارة إلى خروج الكثيرين عن مقتضى سنّة النبيّ واتّباعه، وهذا غير أصل اعتقاداتهم ورواياتهم وأنظارهم، بل هو ناظر لجانب العمل والسلوك وتحكيم الدين والشريعة، فهو مثل بعض النصوص التي تتكلّم عن آخر الزمان أو نحو ذلك، وأنّه سيأتي زمان على الناس لا يبقى من الدين إلا اسمه ومن القرآن إلا رسمه.

الرواية العاشرة: خبر علي بن سويد السابي (النسائي)، قال: كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا علي ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله، ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي، ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة..»[1].

---

(١) رجال الكشي ١: ٧ ـ ٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠، كتاب القضاء، أبواب صفات

والرواية واضحة في القطيعة المعرفيّة، ووصف الخيانة والاتهام بالتحريف مؤشران على سلب الوثاقة عن هؤلاء، والسياق التعليلي يفيد العموم.

لكن يناقش:

أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة السند، فقد ورد فيها علي بن حبيب المدائني المهمل جداً(١)، والذي يبدو أنّه لا رواية له غير هذه الرواية الواردة عند الكشي فقط، ولا أثر له في الكتب الأربعة، كما لم أجد اسمه في أيّ مصدر حديثي ولا رجالي سنّي، ولعلّه حصل تصحيف.

ثانياً: ليس المقصود في الرواية الأخذ بمعنى النقل، بل الظاهر أنّه بمعنى المرجعيّة، بحيث يكون هؤلاء هم المرجع لك في أمور الدين ومعالمه في مقابل الأخذ عن أهل البيت النبوي، ويشهد لذلك أنّه ليس كلّ غير شيعي شارك في تحريف الكتاب وتبديله وخيانة الله ورسوله، بل هو إشارة إلى زعماء القوم الذين مارسوا ذلك.

ولعلّ هذا ما قصده السيّد محسن الحكيم وغيره من قوله بأنّ مركز الأمر في الرواية هو الخيانة لا مطلق الخلاف، وأنّ نظر الرواية إلى مثل القضاة وأمثالهم ممن كانوا يعملون بالقياس وغيره من السبل غير المشروعة في مذهب أهل البيت النبويّ(٢).

لكنّ هذه المناقشة برمّتها مبنيّة على تفسير التحريف في الرواية بتحريف القرآن حقيقةً، لا التحريف المعنوي للقرآن، وإلا لشمل مفهومها تحريف الحديث، وهذا يعني أنّهم إذا حرّفوا نصّ الكتاب، فكيف يوثق بهم في سلامة نصّ السنّة، ويكفينا الترديد للشكّ في

القاضي، باب١١، ح٤٢.

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٢: ٣٢٨؛ رقم: ٧٩٩٢؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣٢٤.

(٢) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢؛ وراجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣١٠؛ ومرتضى الحائري، شرح العروة الوثقى ١: ٩٦؛ والخوئي، التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ٧٤؛ واللنكرودي، الدرّ النضيد ١: ٤٢٢.

الدلالة.

ثالثاً: لو تمّ الاستناد لمثل هذه الرواية لشملت مطلق غير الشيعي أينما وردت روايته كما تقدّم مراراً، فلا يختصّ برواية السنّي في مصادره، بل حتى بروايته في مصادر الشيعة.

الرواية الحادية عشرة: خبر دعائم الإسلام، عن أبي جعفر (بن) محمد بن علي عليه السلام، أنّه ذكر له عن عبيدة السلماني، أنّه روى عن علي عليه السلام بيع أمّهات الأولاد. قال أبو جعفر: «كذبوا على عبيدة، أو كذب عبيدة على علي عليه السلام، إنّما أراد القوم أن ينسبوا إليه الحكم بالقياس، ولا يثبت لهم هذا أبداً، نحن أفراخ علي، فما حدّثناكم به عن علي، فهو قوله، وما أنكرناه فهو افتراء، فنحن نعلم أنّ القياس ليس من دين علي، وإنما يقيس من لا يعلم الكتاب ولا السنّة؛ فلا تضلّنكم روايتهم (رواتهم)، فإنّهم لا يدعون أن يضلّوا..»[1].

فإنّ هذه الرواية تؤكّد عدم الانخداع برواتهم ورواياتهم، مما يدلّ على ضرورة ترك مرويّاتهم وعدم الاعتداد بها.

ولكن يُجاب:

أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال الشديد، حيث لم يُذكر لها سندٌ أساساً. وكتاب دعائم الإسلام لم تثبت صحّته أو وثاقة رواته غير المعروفين، على ما حقّقناه في علم الرجال أيضاً.

ثانياً: إنّ الرواية واردة في مسألة القياس، ولعلّ المراد بروايتهم هنا هو تلك الرواية التي رووها عن علي، لجعله من العاملين بالقياس، فأرادت الرواية تحذير الشيعة من أن ينغرّوا بما يقولونه لهم من مرويّاتٍ عن علي في أمر القياس، فلا يكون لها إطلاق.

وبتعبير آخر: لعلّ الرواية ناظرة إلى ضرورة الانتباه والحذر من المرويّات التي لا تكون بطريق أهل البيت بحيث يمكن أن يدخلها الخلل، وعليه فيكون المرجع في تصحيح تلك الروايات هو مرويّات أهل البيت، فما وافقها ووافق مزاجها العام يمكن الأخذ به، وإلا

(١) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٦.

تمّ تركه لمكان مخالفته لروايات أهل البيت، فأكثر من هذا المقدار لعلّه لا يستفاد من مثل هذه الرواية.

وربما يشهد له أنّه لم يقل: لا تأخذوا برواياتهم أو لا ترجعوا إليها، بل قال: لا تضلّنّكم رواياتهم، فيجب الحذر من ضلال رواياتهم عبر عرضها على معايير، والله العالم.

الرواية الثانية عشرة: خبر أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبت إليه ـ يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام ـ أسأله: عمّن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كلّ مستنّ (مسنٍّ) في حبّنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى»[١].

وهذا ما تؤيّده رواية زيد الشحّام في تفسير آية: ﴿**فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ**﴾ (عبس: ٢٤)، حيث جاء فيها عن الإمام أبي جعفر عليه السلام: «إلى العلم الذي يأخذه عمّن يأخذه»[٢].

فهذه الرواية تجعل مرجع الدين هو الشيعي، معتبرةً أنه يكفي الإنسان أمورَ دينه إن شاء الله، ومعه فلا حاجة إلى غير الشيعي حتى نستفيد منه في قضايا الدين، سواء بالرأي أم الاجتهاد أم الرواية.

لكن يمكن الجواب:

أوّلاً: إنّ الرواية ـ بصرف النظر عن احتمالها لباب الاجتهاد والتقليد والاتّباع والمعرفة، لا مثل مجرّد النقل والرواية ـ ضعيفة السند:

أ ـ تارةً بابن ماهويه المهمل جداً[٣]، نعم ذكره التفرشي في نقد الرجال، واعتبر أنّ هذه

(١) رجال الكشي ١: ١٥ ـ ١٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب١١، ح٤٥.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب١١، ح٤٤.

(٣) النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٢٧٤؛ والأمين، أعيان الشيعة ٢: ٣٣١، ٤٩٠.

الرواية تفيد مدحه[١]، ولعلّه لذلك عدّه المجلسي في الوجيزة من الممدوحين[٢].

لكنّها حتى لو أفادت مدحه ـ مع أنّها لا تدلّ سوى على الأمر، إلا إذا قيل بأنّ نفس خروج مكاتبة لهما من السجن دليل وثاقتهما، كما قيل مثله في خروج التوقيعات في زمن الغيبة الصغرى، وهو ضعيف على ما بحثناه في علم الرجال ـ لا تنفع؛ لأنّه هو راويها، ويبدو أنه لا رواية أخرى له إطلاقاً في كتب الحديث سوى هذه الرواية التي نقلها الكشي في رجاله، فالصحيح ضعف الرواية كما نصّ عليه السيد الخميني والسيد الخوئي والشيخ المنتظري والسيد الحائري[٣].

ب ـ وأخرى بموسى بن جعفر بن وهب الذي لا توثيق له، سوى أنّه ورد في كامل الزيارة أو كان له كتاب أو ما شابه ذلك من المباني الضعيفة[٤].

ج ـ وثالثة بجبريل الفاريابي الذي لم تثبت وثاقته.

كما أنّ خبر زيد الشحام ضعيفٌ بالإرسال، حيث رواه البرقي عمّن ذكره عن زيد، مضافاً إلى أنّه مطلق غير محدّد المعالم.

ثانياً: ما ذكره بعضهم، من أنّ هذا الحديث يُحمل على الاستحباب ونحوه؛ لأنّه مخالف للإجماع القطعي[٥].

ولعلّ مرادهم أنّه من المقطوع به أنّه لا يشترط في أخذ معالم الدين أن يكون المأخوذ

(١) التفرشي، نقد الرجال ١: ١١٠.

(٢) انظر: المجلسي، الوجيزة: ١٨؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٢٧٤.

(٣) الخميني: الاجتهاد والتقليد: ١٠٠ ـ ١٠١؛ وتهذيب الأصول ٣: ١٨٣؛ والخوئي، التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١٩؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٩٢، ١٠٢؛ وكاظم الحائري، بحث في التقليد، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤٩: ١٦.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ٢٠: ٣٨.

(٥) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢.

عنه بهذه المثابة من المواصفات العالية، فأغلب الرواة ليس حالهم كذلك، مع أنّ الطائفة عملت برواياتهم منذ مئات السنين.

وربما يمكن الردّ بأنّ هذه التعابير كناية عن تشيّع الرجل تشيّعاً حقيقيّاً[1]، فلو صحّ هذا التفسير ارتفع هذا الإشكال.

وقد يراد بالإجماع المقطوع به هو عمل الطائفة قطعاً بروايات أهل السنّة التي في كتبها، كالسكوني وحفص بن غياث وأمثالهما، فلو كان العمل منحصراً بخبر الشيعي فهذا يخالف ما أجمعت عليه كلمتهم وعملهم، الأمر الذي يوجب مهجوريّة هذا الخبر عندهم لو فسّر بهذه الطريقة وهو من موجبات وهنه النوعي بوصف ذلك قرينةً لا دليلاً.

ثالثاً: إنّ هذه الرواية تسأل عن حالة شخصيّة، والجواب فيها شخصي بحت، وليس مرفقاً بتعليل يشير إلى قانون عام، ومن المحتمل جداً أن يكون الإمام بصدد التأكيد على هذين الشخصين السائلين أن لا يذهبا خلف أشخاص ليسوا بتلك المثابة من المواصفات العالية، ولو من باب أنّه يخاف عليهما الضلالة بعد الهداية، وحيث إنّ اللسان لسانٌ شخصي ويحتمل معه مثل هذه الاحتمالات والمناشئ فلا نستطيع التمسّك بالإطلاق في مثل هذه الأمور التي تحتمل بطبيعتها القضايا المتحرّكة الميدانية والمورديّة، خاصّة عندما تكون العمومات والمطلقات على خلاف ما تفيده مثل هذه النصوص.

رابعاً: إنّ الظاهر من التعبير الوارد في الرواية كفاية أن يكون الشخص محباً لأهل البيت ومتعلّماً على يديهم بحيث كان يتردّد عليهم ويأخذ منهم، وهذا أعمّ من كونه شيعيّاً إماميّاً أو غيره، ومن كون رواياته وردت في مصادر السنّة أو غيرهم، فقد يكون زيديّاً ووردت روايته في مصادر السنّة، فيكون مشمولاً لهذا الحديث، فالنسبة بين منطوق الحديث وما نحن فيه ليست متطابقة، إلا إذا قيل بكون التعابير كنائية عن التشيّع الإماميّ الخاصّ، فتأمّل جيداً.

---

(١) انظر: مرتضى الأردكاني، الاجتهاد والتقليد: ٧٠.

وقفات تحليلية نقديّة في قاعدة: الرشد في مخالفة (العامّة)

الرواية الثالثة عشرة: الخبر المشهور الذي ذكره الكليني في الكافي، وهو: «دعوا ما وافق القوم؛ فإنّ الرشد في خلافهم»[١]، على أساس أنّ هذا التعليل الوارد في الرواية يمثل قاعدة عامّة تجعل الرشد في مخالفة أهل السنّة، ومثل هذا المفهوم القواعدي الكبير لا يمكن أن ينسجم مع جعل كتبهم وأحاديثهم وعلومهم مرجعاً أو مادّةً للاستفادة منها، بل الأصحّ مخالفتهم وهجرانهم وعدم التشبّه بهم وما شاكل ذلك.

وقد ذهب جماعة من أكابر العلماء الشيعة إلى جعل هذا النص أصلاً لا يؤخذ به في باب التعارض فقط لأجل قضية التقيّة؛ لأنّ الرواية ليس فيها مؤشر على ذلك، بل المخالفة لأجل «أنّ المخالفين للحقّ لذواتهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يرتضون غالباً إلا الباطل، فالرواية التي يخالف قولهم أقرب إلى الصحّة والصواب، وهذا نظير ما روي عن النبيﷺ من الأمر بمشاورة النساء ومخالفتهنّ..»[٢]، كما أنّ «من جملة نعماء الله على هذه الطائفة أنّه خلّى بين العامّة والشيطان، فأضلّهم في كلّ مسألة نظريّة، ليكون الأخذ بخلافهم ضابطة لنا»[٣]. على حدّ تعبير الحرّ العاملي في رسالته في الغناء.

بل احتمل صاحب الكفاية أن تكون المخالفة في نفسها حسنةً وبما هي بقطع النظر عن أنّهم يوافقون الباطل وما شابه ذلك[٤].

ومثل هذا الخبر أيضاً ما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله عليه السلام: «.. ما خالف العامّة ففيه الرشاد»[٥]، والواردة في مورد الخبرين المتعارضين، وهذا النصّ وإن لم يظهر

(١) الكافي ١: ٨.

(٢) الإصفهاني، الفصول الغرويّة: ٤٤٤.

(٣) الحرّ العاملي، رسالة في الغناء: ٦٠، (ضمن كتاب غناء وموسيقى).

(٤) الخراساني، كفاية الأصول: ٥٠٩.

(٥) الكافي ١: ٦٨.

منه التقعيد العام في غير باب التعارض، غير أنّ نقل الطبرسي في الاحتجاج له جاء على الشكل التالي: «يُنظر إلى ما هم إليه يميلون، فإنّ ما خالف العامّة ففيه الرشاد»[١]، حيث سيق النصّ مساق التعليل بكبرى كلّية.

ويمكن التعليق على هذين الخبرين:

أوّلاً: إنّ الخبر الأوّل المشهور جداً لم نجده في أيّ كتاب حديثي سوى في مقدّمة كتاب الكافي للكليني، حيث ذكره وهو يبيّن للسائل الذي كتب له الكتاب ما العمل في حال التعارض، فذكر الخبر دون ذكر أيّ سند له، بل دون ذكر راويه، فيكون في غاية الضعف، حتى لو أرسله إرسال الأمر الواضح، إذ لا قيمة لذلك، فغايته يقينه بصدوره وهو حجّة له وعليه، لاسيما وأنّ هذا الخبر لم يذكره أحدٌ من المحدّثين حتى بعد الكليني، مثل الصدوق والطوسي، فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو بهذه الحال؟

ونحن نحتمل أن يكون أصل هذا الخبر هو مقبولة عمر بن حنظلة وأمثالها، فلا يكون هناك خبران أساساً، بل خبرٌ واحد.

وأما مقبولة عمر بن حنظلة، فهي لم تثبت سنداً كما ذكرنا سابقاً رغم اشتهارها بين المتأخّرين؛ لأنّها ليست من المشهورات الروائيّة، حيث لم يذكرها سوى الكليني في الكافي لا غير، وإنّما أخذها بعد ذلك الطبرسي، ثم المتأخّرون. نعم هي معمولٌ بها بين المتأخّرين، لكنّنا لا نرى عمل متأخّري الأصحاب بهذه الطريقة جابراً لضعف السند كما سوف يأتي.

ثانياً: إنّ هذه الرواية وأمثالها تحتمل احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يُقصد مخالفة أهل السنّة بحيث تكون هذه المخالفة طريقاً إلى إدراك الواقع، مع الأخذ بعين الاعتبار حالة التعارض، وفي هذه الحال لا تفيد هذه الرواية شيئاً هنا؛ لأنّ معناها أنه عندما يقع أمامك خبران متعارضان فانظر المخالف لأهل السنّة وخذ به، وهذا المقدار صامت؛ إذ يحتمل أن تكون هذه القاعدة قد أُعطيت

(١) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ١٠٧.

من قبل الإمام على أساس أنها قاعدة عامّة، كما يحتمل أن يكون قد أعطاها على أساس غلبة احتمال الموافقة لأجل التقيّة بمعانيها، أو لأجل كونه كان يفتي الناس مشيراً إلى مذاهبم، فتكون مؤشراً يدلّنا على المراد الجدّي عند الإمام في أقواله المتعارضة، لا مؤشراً كلّياً بما يفيد أنّهم غالباً على خلاف الحقّ..

ومن الواضح أنّ مقبولة عمر بن حنظلة يصعب تعميمها لغير حالة التعارض بهذا اللحاظ، لاسيما على غير صيغة كتاب الاحتجاج، حيث لا تعليل بكبرى كلّية فيها، فإنّ المقبولة اعتبرت أنّ ما خالف العامّة ففيه الرشاد، ومن المترقّب أن يكون المراد بالاسم الموصول (الحديث) أي إنّ حديثي المخالف لهم هو الحقّ، وهذا ما يستوي فيه كونهم مخالفين دائماً للحقّ، وكون الإمام يصدر خلاف الحقّ تقيّةً منهم أو لسبب ثالث لا نعرفه، ولو في بعض الموارد.

وهذا هو ما فهمه الفقهاء، ولهذا فخلاف السنّة ليس دليلاً لوحده في الفقه عندهم بوصفه كاشفاً ولو ظنيّاً أو غالبيّاً عن الواقع بصرف النظر عن باب التعارض.

الاحتمال الثاني: أن تكون المخالفة طريقاً إلى إدراك الواقع بصرف النظر عن التعارض، وهنا كي يكون هذا الطريق منطقيّاً، لابدّ من افتراض مسبق، وهو دوام أو غلبة مخالفتهم للواقع، وقد بيّنا سابقاً أنّ هذا الكلام صعبٌ جداً مع الأخذ بعين الاعتبار اختلافاتهم واختلافاتنا فيما بينهم وبيننا، فلو صحّت هذه القاعدة للزم منها تخصيص الأكثر المستهجَن عرفاً.

ودعوى أنّ المراد غلبة مخالفتهم للواقع في ما لم يصدر عن أهل البيت موافقٌ له، لا تنفع هنا، فهي ـ مضافاً إلى عدم وجود قرينة عليها في النصّ ـ تارةً يُفهم منها ما لم يصدر واقعاً من النبي وأهل بيته، ففي هذه الحال لا شكّ في مخالفة ما ذهب إليه أهل السنّة للواقع، لكنّه ليس هو المنظور لنا؛ إذ كيف نعرف أنّه لم يصدر واقعاً عنهم بعد فرض ورود روايات نبويّة من طرق أهل السنّة عن المعصوم في ذلك، وعدم وجود نافٍ لها في

روايات الشيعة؟! وأخرى يفهم منها غير الواصل لكم من رواياتنا، وهذا مفهوم هلامي؛ إذ يختلف غير الواصل بين شخصٍ وآخر، فإذا جعل المعيار هو مخالفة أهل السنّة مع كون غير الواصل مختلفاً، فلا معنى لهذا المعيار إلا كون أغلب ما عندهم مخالفاً للواقع، ومن ثمّ فهذا عود إلى مناقضة هذا المفهوم للوح الواقع كما قلنا مطلع هذه الملاحظة.

يضاف إلى ذلك أنّه لو صحّ هذا النصّ بهذا التفسير العام، لعنى ذلك أنّ كلّ ما عند أهل السنّة فإنّ خلافه ـ بمقتضى هذا النص الحديثي ـ هو الواقع الحقيقي، ومن ثمّ لزم إخراج كلّ ما ثبت عند الإماميّة عبر مستند كتابي أو حديثي، مما هو مشترك مع السنّة، وهذا الإخراج يقع من خلال الأدلّة التفصيلية لكلّ موردٍ مورد، وبالتالي يشكّل مخصّصاً لقاعدة الرشد في خلافهم، ونظراً لكثرة التخصيصات، سوف يؤدّي ذلك إلى التخصيص المستهجن عرفاً، وهو من موهنات هذا الخبر؛ لأنّه يسوف يعارضه عدد هائل من المخصِّصات تتعدّى التخصيص العرفي، فتأمّل جيداً.

الاحتمال الثالث: أن يراد المصلحة السلوكيّة، أي أنّ نفس المخالفة بصرف النظر عن الواقع ممدوحة، كما احتمله صاحب الكفاية، وهذا الاحتمال:

أ ـ غير ظاهر من سياق مثل مقبولة عمر بن حنظلة التي هي بصدد ترجيح رواية أو حكم على آخر، وذكر سبل الوصول لمعرفة الصادر الواقعي، وليست بصدد تعيين وظيفة عمليّة محضة.

ب ـ لا علاقة له ببحثنا؛ لأنّنا نبحث في السُبُل إلى الواقع الشرعي، لا في المخالفات التي تميّز الشيعة عن السنّة، فقد لا يعملون بخبرٍ وارد عندهم وقد يعملون.

ج ـ إذا حملت المخالفة هنا على قضاياهم الشرعيّة ورواياتهم وما يُفتون به لزم المحذور عينه الموجود في الاحتمال الثاني، فكيف يؤخذ بإطلاق هذه الرواية مع كون أغلب ما عندهم مما هو موجود عند غيرهم، فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، إذ سيصبح

المعنى: خالفهم في كلّ ما عندهم إلا في كذا وكذا وكذا مما هو كثير جداً.

وأمّا إذا حُملت على عاداتهم وأعرافهم كمجتمعاتٍ سنّية، فهذا ما لا ربط له ببحثنا هنا إطلاقاً؛ إذ هو سيشبه ما جاء في بعض الروايات من ترك التشبّه بالكفّار أو ترك التشبّه بالعجم في عاداتهم وملابسهم، عندما نحملها على ذلك، وهذا المفهوم فرع عدم ثبوت هذا الشيء الذي يفعله الكفار عندنا، فلو ثبت عندنا خرج من تحت عموم النهي عن التشبّه بشكل واضح، والمفروض أنّ بحثنا هنا فيما هو الداخل عندنا في الشرع أو لا؟ وفي أنّ روايات غير الشيعي هل يمكن اعتبارها من ضمن السبل التي نصل من خلالها إلى ما هو الداخل عندنا أو لا؟ فإذا بحثنا فلم نتوصّل إلى دخول شيء في الدين الإسلاميّ، ثم رأينا أنّه عُرف وعادة قائمة وجارية يدعون إليها في المذاهب الأخرى، فهنا نطبّق هذا الحديث بهذا المفهوم، وإلا فلا معنى لتطبيقه، فتأمّل جيداً فإنّ رتبة بحثنا أسبق من رتبة تطبيق هذا المفهوم.

ثالثاً: إنّ الظاهر من الرواية مخالفتهم في اعتقاداتهم وآرائهم، لا مخالفتهم بمعنى ترك ما يروونه أو ما يطرحونه من علوم، وإلا لزم ترك جميع علومهم والتي منها كتب التاريخ والتفسير وأسباب النزول، والعلوم الطبيعيّة وغيرها، فهذه الأمور منصرفة عنها الرواية إلى قضاياهم الدينية التي يذهبون إليها اعتقاداً.

إلا إذا قيل بأنّ الرواية أعمّ من الاعتقاد، خاصّةً لو لاحظنا مقبولة عمر بن حنظلة، فتخصيص هذه النصوص بالاعتقادات غير واضح.

رابعاً: نحن لا نعرف كيف يمكن التمييز في التعامل مع أهل السنّة، إذا أخذنا بهذه الرواية، بين رواياتهم في مصادرنا وغيرها، وبين علم الفقه والعقيدة وغيرها من العلوم؛ وهكذا و..، ومن ثمّ فيكون العمل المجمع عليه عند الإمامية في الأخذ بروايات أهل السنّة الواردة في كتب الإماميّة ناقضاً لهذا المفهوم من هذه الرواية.

فهذا كلّه دليل على أنّه لا يراد بهذا الخبر إلا الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة

المتقدّمة، والذي عليه اعتقاد الكثير وعملهم من أصوليّي الشيعة وفقهائهم حيث نجدهم يتلفّظون باحتمال التقية في هذه الموارد بوصفها المفسّر لهذا الترجيح في باب التعارض، وربما يعثر الإنسان على تفسير آخر.

فهذه الرواية وأمثالها يصعب الاستناد إليها بوصفها قاعدةً عامة في غير باب التعارض.

الرواية الرابعة عشرة: خبر بشير الدهان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا خير فيمن لا يتفقّه من أصحابنا يا بشير، إنّ الرجل منهم إذا لم يستغن بفقهه احتاج إليهم؛ فإذا احتاج إليهم أدخلوه في باب ضلالتهم وهو لا يعلم»[1].

والرواية دالّة على التحذر من الرجوع إليهم في قضايا الدين احتياطاً على الدين، فتدلّ على ضرورة الاستقلال العلمي للشيعة عن أهل السنّة في الفكر والرواية.

ويناقش الاعتماد على هذا الحديث:

أوّلاً: الظاهر أنّ الإمام هنا يطالِب بالاحتياط مخافة الضلالة، وهذا معناه أنّه إذا أحرزنا عدم الضلالة ولو مع الرجوع إلى علومهم ورواياتهم لم يكن هناك بأس، إلا إذا كان ذلك إعلاناً من الإمام بعلمه الغيبي أنّ كلّ من يرجع إليهم أو أغلب من يرجع إليهم يقع في الضلالة.

ولعلّ ما قلناه في هذا الإشكال هو مراد الحرّ العاملي من اعتباره هذه المفسدة أقرب إلى الأولاد الصغار؛ لضعف تمييزهم[2].

ثانياً: إنّ هذا الحديث ضعيف السند، كما اعترف بذلك العلامة المجلسي في مرآة العقول[3]، والظاهر أنّ الضعف جاء من أبي إسحاق المهمل جداً عند المسلمين جميعاً[4]،

(١) الكافي ١: ٣٣.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٤٧٧.

(٣) مرآة العقول ١: ١٠٧.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ٢٢: ٢٢، رقم: ١٣٩٣١؛ وقاموس الرجال ١١: ٢٠٧.

ولعلّه ليس له سوى هذه الرواية، وليس المراد به أبا إسحاق الكندي المعروف بابن الخنازيري الذي نقل الخطيب البغدادي توثيقه عن الدارقطني[١]، لأنّ ابن الخنازيري توفي عام ٣١٢هـ فيما يقع الراوي هنا في الطبقة الرابعة قبل الكليني المتوفى ٣٢٩هـ؛ وبينه وبين الإمام الصادق (١٤٨هـ) واسطة واحدة هي بشير الدهان؛ فالرواية ضعيفة، فضلاً عن عدم وثاقة بشير كما حقّقناه في محلّه.

الرواية الخامسة عشرة: خبر يونس بن ظبيان، عن الصادق عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «لا تغرّنك صلاتهم وصومهم (وكلامهم) ورواياتهم وعلومهم، فإنّهم حُمُر مستنفرة، ثم قال: يا يونس، إن أردت العلم الصحيح فعندنا أهل البيت..»، فقلت: يا ابن رسول الله، كل من كان من أهل البيت ورث ما ورثت (كما ورثتم) من كان من ولد علي وفاطمة؟ فقال: «ما ورثه إلا الأئمّة الاثنا عشر»[٢].

فالرواية كالصريحة في عدم وجود شيء عند الآخرين حتى يرجع إليهم، وقد شملت الروايات والعلوم، وهذه قمّة القطيعة.

ويناقش:

أوّلاً: إننا لا نعرف عمّن تتحدّث الرواية، بل لعلّ نظرها إلى بعض مدّعي الإمامة من الفرق الشيعيّة الصغيرة التي تلاشت اليوم.

وربما يؤيّد هذا الإشكال الصحيح في نفسه بقرينة الدليل المشير إلى عدم علم أولاد علي غير أهل البيت الإثني عشر، ومن ثم يصعب التمسّك بإطلاق لها في المقام.

إلا انّ هذا التأييد غير مقنع مع صحّة أصل الإشكال؛ لعدم معقوليّة سؤال يونس للإمام بعد حصره له العلم بأهل البيت، فلابدّ أن يكون النظر في مطلع الحديث لعامّة

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٦: ١٥٥.

(٢) الخزاز، كفاية الأثر: ٢٥٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٧١ ـ ٧٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٧، ح٢٩.

المسلمين لا لخصوص أئمّة الفرق الشيعيّة من أهل البيت.

ثانياً: قد يقال بأنّ الرواية ليست بصدد بيان عدم الرجوع إليهم، بل هي بصدد عدم الاغترار بما عندهم، بما يوحي وكأنّهم أصحاب العلم، في مقابل التأكيد على أنّ العلم الحقيقي تجده عندنا، فهي لا تريد نفي قيمة علومهم ورواياتهم بالمطلق، بل تريد القول بأنّ هذه العلوم غير كافية، وليست شيئاً أمام علوم أهل البيت، فهي أشبه بالحصر الإضافي، وأين هذا مما نحن فيه؟!

ثالثاً: إنّ الرواية ضعيفة السند جداً بعمر بن علي العبدي فهو رجل مهمل للغاية[1]، ولعلّه ليس له سوى روايتين أو ثلاث في المصادر الحديثية، ولم يُشر إليه رجاليٌّ شيعي أو سنّي، فمثل هذا الإهمال يُضعف الرواية جداً، لاسيما مع ورودها فقط في كتاب كفاية الأثر للخزاز القمي (٤٠٠هـ).

يضاف إلى ذلك ورود يونس بن ظبيان في السند، وهو المتهم بالغلوّ الذي ضعّفه الغضائري، ووصفه النجاشي بالضعيف جدّاً وأنّه لا يُلتفت إلى ما رواه وأنّ كلّ كتبه تخليط، وأورد فيه الكشي بعض الروايات الذامّة أيضاً[2].

الرواية السادسة عشرة: خبر هارون بن خارجة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّا نأتي هؤلاء المخالفين، لنستمع (فنسمع) منهم الحديث يكون حجّةً لنا عليهم؟ قال: «لا تأتهم، ولا تستمع (تسمع) منهم، لعنهم الله، ولعن مللهم المشركة»[3].

ويناقش:

أوّلاً: إنّ الخبر ضعيفٌ، بجهالة طريق ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) إلى أبان بن تغلب، مع وجود بعض المشاكل الأخرى المعروفة.

---

(١) انظر: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٦: ١٠٤.

(٢) رجال النجاشي: ٤٤٨؛ ورجال الكشي ٢: ٦٥٧ ـ ٦٥٨؛ والغضائري، الضعفاء: ١٠١.

(٣) مستطرفات السرائر: ٧٦؛ وبحار الأنوار ٢: ٢١٦.

ثانياً: إنّ السائل يسأل عن الذهاب إليهم للاستماع منهم كي يحتجّ عليهم بحديثهم، ومع ذلك ينهاه الإمام، فلابدّ من حمل النهي على خصوصيّة في ذلك الشخص من حيث كونه يخشى عليه من الانحراف مثلاً أو لخصوصيّة في تلك الفترة أو نحو ذلك، وإلا فلا يُعقل أن ينهاه عن ذلك، مع أنّ القصد هو الردّ عليهم، فهذا المضمون في غاية النكارة ومهجور تماماً لو أُريد الأخذ بإطلاقه فيحمل على أنّه خطاب خاصّ لذلك الشخص، ولعلّه لهذا استخدم الإمام صيغة المفرد في الجواب.

الرواية السابعة عشرة: صحيحة محمد بن إسماعيل بن يزيع، قال: سألت الرضا عليه السلام عن صلاة طواف التطوّع بعد العصر؟ فقال: «لا»، فذكرت له قول بعض آبائه عليهم السلام: «إنّ الناس لم يأخذوا عن الحسن والحسين عليهما السلام إلا الصلاة بعد العصر بمكّة»، فقال: «نعم، ولكن إذا رأيت الناس يُقبلون على شيء فاجتنبه»، فقلت: إنّ هؤلاء يفعلون؟ فقال: «لستم مثلهم»[1].

فهذه الرواية تفيد ضرورة اجتناب ما يقول به جمهور الناس، وقد فهم منها المحدّث البحراني قاعدةً عامّة خارج بحث التعارض أيضاً، وأنّها تفيد وتؤكّد مبدأ أنّهم ليسوا على الحنيفيّة في شيء والمستفاد من سائر الأخبار هنا[2].

إلا أنّ هذه الرواية لا يعقل فهمها بهذه الطريقة، بل لابدّ من القول بشيء من الإجمال فيها أو تقديم تفسير آخر، والسبب في ذلك أنّ الإمام يقرّ بكون صلاة التطوّع بعد العصر شرعيّة، وأنّ المسلمين اتبعوا في ذلك ما قاله لهم الحسن والحسين، ومع ذلك يقول لابن بزيع بأنّ عليه أن يتجنّب ما عليه الناس! فكيف يُعقل الجمع بين هذين المفهومين؟ وهل يمكن أن يستفاد من ذلك أنّ كلّ ما ثبت عن أهل البيت يجب التوقّف عن العمل به إذا

---

(١) تهذيب الأحكام ٥: ١٤٢؛ والاستبصار ٢: ٢٣٧.

(٢) انظر: الحدائق الناضرة ١: ١١٠، و١٦: ١٥٢.

كان الناس قد أخذوه من النبيّ وأهل البيت النبوي أيضاً؟!

لهذا صار بعض العلماء بصدد تقديم تفسير آخر لهذه الرواية يمكن أن يُعقل، أو رفع اليد عنها، فذهب السيّد الخميني إلى أنّه لابدّ من رفع اليد عنها لو فسّرت بشكل مطلق[1]، فيما قد يستوحى من بعضٍ آخر أنّ الإمام نهاه عن ذلك خوفاً من أن يفهم الآخرون فعلهم أنّه ناتج عن تشيّعهم، وناقش آخرون في هذا بأنّه غير واضح بعد فرض أنّهم يعملون مثلهم.

والرواية عندي مجملة تحتمل تفاسير متعدّدة لا نخوض فيها الساعة، فيصعب الاستدلال بها على شيء هنا.

ثالثاً: إنّ الرواية ليست في مقام الحديث عن مرجعيّة علومهم ورواياتهم، بل هي في مقام الحديث عن سلوكهم وما يفعلونه ولو على أساس ما وصلهم عن النبي وأهل البيت، فلا تساوي مطلقاً في النسبة بين المفهومين، فقد يروون رواية لكنّهم لا يعملون بها.

الرواية الثامنة عشرة: خبر التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، حيث جاء فيه: «.. فمن قلّد من عوامنا [من] مثل هؤلاء الفقهاء، فهم مثل اليهود الذين ذمّهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم. فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه. وذلك لا يكون إلا [في] بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم، فإنّ من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامّة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً، ولا كرامة لهم، وإنّما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك؛ لأنّ الفسقة يتحمّلون عنا، فهم يحرّفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير [مواضعها و] وجوهها؛ لقلّة معرفتهم، وآخرين يتعمّدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما

(١) الخميني، الرسائل ٢: ٨٣.

هو زادهم إلى نار جهنم»[١].

ولكنّ هذا الخبر ـ بغض النظر عن ضعف سند هذا التفسير، بل قال بعضهم كالسيّد الخوئي بأنّه موضوع، ورفض بعضٌ آخر كالسيد السيستاني ما ادُّعي من ظهور علامات الصدق عليه[٢] ـ لا علاقة له بما نحن فيه؛ فإنّه يشير إلى فسقة فقهاء العامّة، وهذا غير أنّ جميع فقهاء العامّة فسقة، فغايته أنّ ظاهرة الفسق في فقهاء العامّة منتشرة، لا أنّ كلّ فقهاء العامّة هم فسقة، فلا يؤخذ بكلامهم، فلاحظ جيّداً، فالرواية لا تنفع في تأسيس مبدأ عدم الرجوع، ولهذا لا يحتجّ بها لترك روايات أهل البيت عند الشيعة، بسبب أنها تشير إلى كثرة الكذابين عليهم والمخلّطين في الشيعة أنفسهم.

ولعلّه لهذا فهم الشيخ الأنصاري من هذا الحديث أنّ المعيار هو التحرّز عن الكذب وليس العدالة وإن كان يظهر منه العدالة[٣].

إلا إذا قيل بأنّ الإمام ينفي وجود الفقهاء الصالحين إلا في بعض الشيعة لا غير فتدلّ، لكنّها ضعيفة السند.

المقاربة الإجماليّة التحليليّة لروايات القطيعة المعرفيّة

هذا هو مهم الروايات ذات الصلة بشكلٍ من الأشكال بموضوع بحثنا، وبالرجوع إلى مصادر الحديث نجد:

١ ـ إنّ هناك الكثير جداً في مصادر عامّة المسلمين من الروايات الدالّة على مرجعيّة أهل البيت النبوي، وعدم جواز تركهم إلى غيرهم، وأنّ كل ما لم يخرج من عندهم فهو باطل، وهذه لا علاقة لها ببحثنا؛ لما قلناه من أنّ الرجوع إلى مصادر الحديث الشيعيّة أو

(١) تفسير الإمام العسكري: ٣٠٠.

(٢) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧، وعلي السيستاني، حجيّة خبر الواحد: ١٣٦.

(٣) انظر: فرائد الأصول ١: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

السنّية إنّما هو على سبيل الطريق للرجوع إلى كلمات النبيّ وأهل بيته دون غيرهم.

٢ ـ ثمّة الكثير من الروايات الناهية عن الأخذ ببعض أساليب الاجتهاد مما هو متداول عند جمهور أهل السنّة كالقياس، وعدم التأثر بهم فيما وقع عندهم من أخطاء في مناهج العمل الاجتهادي، وهذا أيضاً خارجٌ عن بحثنا؛ لأنّنا لا نتكلّم في مناهج الاجتهاد ولا في الرجوع إلى فتاوى المخالفين في المذهب وتقليدهم، بل في الروايات ومجال النقل والتحديث فحسب.

كما أنّ هذا لا يختصّ بالسنّة ولا بالمسلمين، بل يشمل بعض الشيعة أيضاً في أخطائهم في مناهج الاجتهاد، وهنا المفروض النظر في نصوصهم وعلومهم وتحقيقها ونقدها وتمحيصها لاستخراج المفيد منها طبق القواعد المقرّرة سلفاً، والمبرهن عليها عقلاً ونقلاً.

ومن هذا النوع الروايات الدالّة على عدم الرجوع إليهم في القضاء والنهي عن الترافع إليهم، فهذا راجع تارةً إلى عدم جعلهم نافذين في مجتمع الشيعة، وأخرى إلى تخطئتهم في استنتاجاتهم الفقهيّة، ولا علاقة له بما نحن فيه.

٣ ـ إنّ هناك العديد من الروايات أيضاً تدلّ على ابتلاء النبي وأهل بيته بالكذّابين عليهم، وهذا أيضاً لا علاقة له ببحثنا أبداً؛ لأنّه متساوي النسبة لجميع المذاهب الإسلاميّة، فدعوى أنّ هذه النصوص تريد أن تُلزمنا بترك أحاديث سائر المذاهب غير واضحة؛ فقد يكون الكذاب مغالياً وشيعيّاً وقد يكون غير ذلك، ومن ثمّ فيجب وضع قواعد لتمييز الأحاديث الصحيحة من الكاذبة، بلا فرق في طريق هذا الحديث أو ذاك، ولا في مصدره أو مرجعه.

٤ ـ ثمّة العديد من الروايات تحتمل الدلالة على ما أسميناه القطيعة المعرفيّة، وهي ما ذكرناه بحسب ما تتبّعنا مما رأيناه يستحقّ أن يُدرج فيما يكون له ترقّب احتمال الدلالة احتمالاً معتداً به، وحاصل ما استخلصناه:

أ ـ لقد رأينا أنّ هناك ثماني عشرة رواية قد يكون لها نوع ترقّب دلالي في موضوع بحثنا،

وجميعها ضعيفٌ من حيث الإسناد إلا واحدة، وهي صحيحة ابن بزيع (رقم: ١٧)، وهذا بصرف النظر عن الدلالة في هذه النصوص.

ب ـ إنّ اللافت في هذه المجموعة من الروايات، هو أنّ أسماء الرموز الكبيرة المتفق أو شبه المتفق على توثيقها ومكانتها من الثقات الأثبات في عالم الرواية عند الشيعة غائبة عنها مثل: محمد بن مسلم، ويونس بن عبد الرحمن، وزرارة بن أعين، وبريد العجلي، ومعاوية بن عمار، وأبي حمزة الثمالي، والفضيل بن يسار، وجميل بن دراج، وعبد الله بن مسكان، وسائر كبار وجوه الشيعة الأخرى الغائبة عن هذه الروايات، إلا ما شذّ وندر، بينما نجد أسماء مجاهيل كثيرة ومهملين ومضعّفين متهمين بالغلوّ، كما رأينا، بل بعضهم لم نعثر له إلا على رواية أو روايتين، ولم يُترجم في كتب الرجال والتراجم والفهارس، كما بيّنّا ذلك عند الحديث عن كلّ رواية على حِدة.

ج ـ إنّ ضعف أغلب هذه الروايات السندي من النوع القويّ جداً، حيث ورد في غير واحد منها رواة لا أثر لهم في مصادر الحديث والرجال، لا السنّية ولا الشيعيّة، وبعض الأسانيد ـ كما قلنا ـ تالفة بوجود مضعَّفين في هذه الطرق كيونس بن ظبيان وغيره.

د ـ لو رجعنا إلى مصادر هذه الروايات، لوجدنا أنّه لم يرد منها في الكافي إلا خبران لو وحّدنا مقبولة ابن حنظلة مع مرسل الكافي في المقدّمة، ولم يرد في التهذيب إلا خبران، وورد خبر واحد في محاسن البرقي، وآخر في رجال الكشي، أمّا سائر الروايات ـ أي اثنتا عشرة رواية أخرى، وهي تشكل ثلثي هذه الروايات ـ فوردت في مصادر من الدرجة الثانية والثالثة، مثل رسالة الراوندي التي ظهرت في القرن الحادي عشر الهجري، وعلل الشرائع وصفات الشيعة ومعاني الأخبار للصدوق، وكفاية الأثر للخزاز القمي، ودعائم الإسلام للقاضي النعمان، والتفسير المنسوب للعسكري، وكلّها بأسانيد واحدة منفردة غير متعدّدة المصادر ولا الطرق غالباً.

هـ ـ بعد البحث والفحص وجدنا أنّ عدد الروايات التي لا دلالة فيها هو أغلب هذه

الروايات ـ وفي الحدّ الأدنى يشكّل ثلثي هذه الروايات ـ على ما تقدّم توضيحه؛ إذ رأينا أنّها من حيث الدلالة لا تدلّ على المطلوب هنا، كما رأينا أنّ القليل الدالّ منها ـ وفقاً لبعض التفاسير فيه ـ يعارض بعضُه حقائقَ الواقع والتاريخ، بحيث لا يمكن الأخذ بإطلاقه، بل إنّ سيرة المشهور قائمة على معارضة بعض إطلاقات هذه النصوص كما رأينا، وبناءً عليه كيف يمكن التوصّل إلى نتيجة بهذه الخطورة ـ أي القطيعة المعرفيّة ـ ببضع روايات من هذا النوع؟! سواء على مبنى حجيّة خبر الثقة أو الموثوق، فضلاً عما بنينا عليه من حجيّة خصوص الخبر الاطمئناني والعلمي فقط، خاصّة في القضايا البالغة الخطورة.

يُضاف إليه، إنّ زيادة هذه الروايات التي هذه حالها من حيث المصادر والأسانيد لا يحصّل تواتراً حتى لو تجاهلنا ضعفها الدلالي؛ لأنّ داعي الكذب فيها موجود وعالٍ، وهو التحيّز المذهبي المهيمن آنذاك على حياة المسلمين، وهذا ما يضعّف منطقيّاً من قوّة الضخّ الاحتمالي في هذه النصوص، ويعجزها عن تخصيص عمومات ومطلقات الأدلّة الدالة على حجيّة خبر الثقة أو العادل.

و ـ إنّ ما دلّ على الأخذ بما اشتهر بين أصحابك، لو صحّ سنداً، لا ينفع هنا، خلافاً لما أفاده الوحيد البهبهاني فيما تحتمله عبارته في حاشيته على مدارك الأحكام(١)؛ فإنّ الشهرة بين أصحابك جاءت في مقابل الندرة والشذوذ، لا أنّ عنوان (أصحابك) جاء في مقابل غير أصحابك؛ إذ الرواية ليست في مقام البيان من هذه الناحية، فيصحّ إطلاقها بملاحظة الغلبة، فلاحظ جيّداً.

نصوصٌ حديثيّة معارضة تساعد على خلق فضاء التواصل المعرفي

ز ـ إنّه ربما يمكن أيضاً الاستئناس ـ في مقابل هذه الروايات ـ ببعض النصوص

---

(١) انظر: البهبهاني، الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ١٨١.

الحديثية، ولو الضعيفة سنداً، أو غير المباشرة دلالةً، والتي تُعطي ثقافةً معاكسة، إلى جانب عمومات ومطلقات دليل حجية الخبر، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

الرواية الأولى: مرسل الطوسي في العدّة، عن الإمام جعفر الصادق أنّه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنّا، فانظروا إلى ما رووا عن عليّ عليه السلام فاعملوا به». وعقّب الطوسي بالقول: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني، وغيرهم من العامّة عن أئمّتنا عليهم السلام، فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه»(١).

وقد ذكر الشيخ حسين بن عبد الصمد في هذا الصدد فقال: «وأما الموثق، فلأنّ نقل المذهب قد يُعلم بالفسّاق فضلاً عن الموثقين، كما يُعلم من مذهب الشافعي كذا وإن لم ينقله عنه عدل؛ لقول الصادق عليه السلام: إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها..»(٢).

ويقول الشيخ الأنصاري معلّقاً على هذا الحديث: «دلّ على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامّة مع عدم وجود المعارض من روايات الخاصّة»(٣).

الرواية الثانية: عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الحكمة ضالّة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق»(٤).

وقد وردت هذه الرواية مرسلةً في نهج البلاغة، ووردت مسندةً بسند ضعيف بعمرو بن شمّر الكذاب عن الإمام الصادق، وفي ذيلها: «فحيثما وجد أحدكم ضالّته فليأخذها»، حسب نقل الكليني في الكافي(٥)، وجاءت مرسلةً في تحف العقول وفي ذيلها:

---

(١) الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ١٧٩.

(٣) فرائد الأصول ١: ٣٠٢.

(٤) نهج البلاغة ٤: ١٨؛ والشريف الرضي، خصائص الأئمّة: ٩٤.

(٥) الكافي ٨: ١٦٧.

«فليطلبها ولو في أيدي أهل الشرّ»[١].

وبمضمون هذا الحديث ما جاء في نهج البلاغة وخصائص الأئمّة للشريف الرضي مرسلاً عن علي عليه السلام: «خذ الحكمة أنّى أتتك؛ فإنّ الحكمة تكون في صدر المنافق، فتلجلج في صدره حتى تخرج فتسكن إلى صواحبها في صدر المؤمن»[٢].

بل وردت هذه الرواية أيضاً منسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن أبي هريرة بسندٍ ضعيف في سنن ابن ماجة[٣]، وكذلك في سنن الترمذي[٤]، وعن أبي بردة موقوفةً في مصنّف ابن أبي شيبة[٥]، ومسندةً إلى زيد بن أسلم في مسند الشهاب[٦]، ومرسلةً إلى علي بن أبي طالب في جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر[٧] وغيرها من المصادر.

فهذا الحديث يربّي على الاهتمام بمضمون الفكر لا بصاحبه، وعدم الوقوف عند الرجال، بل العبور منهم إلى الأفكار والحكمة والمعرفة.

الرواية الثالثة: ما جاء في محاسن البرقي مرفوعاً ضعيف السند قال: قال المسيح عليه السلام: «خذوا الحقّ من أهل الباطل، ولا تأخذوا الباطل من أهل الحقّ»[٨].

الرواية الرابعة: خبر السكوني الضعيف بالنوفلي، عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «غريبتان: كلمة حكمة من سفيه فاقبلوها، وكلمة سَفَهٍ من

(١) تحف العقول: ٢٠١، ووردت الرواية ببعض الاختلافات في أمالي الطوسي: ٦٢٥.

(٢) خصائص الأئمّة: ٩٤؛ ونهج البلاغة ٤: ١٨.

(٣) سنن ابن ماجة ٢: ١٣٩٥.

(٤) سنن الترمذي ٤: ١٥٥.

(٥) ابن أبي شيبة، المصنّف ٨: ٣١٧.

(٦) مسند الشهاب ١: ١١٩.

(٧) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ١: ١٠١.

(٨) البرقي، المحاسن ١: ٢٣٠.

حكيم فاغفروها»[١].

الرواية الخامسة: خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال المسيح عليه السلام:.. خذوا العلم ممّن عنده، ولا تنظروا إلى عمله»[٢].

الرواية السادسة: خبر أبي بصير (وهو صحيح السند على بعض المباني الرجاليّة)، عن أبي جعفر عليه السلام أو عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تكذّبوا الحديث إذا أتاكم به مرجئ ولا قدريّ ولا حروري ينسبه إلينا، فإنّكم لا تدرون لعلّه شيء من الحقّ، فيكذّب الله فوق عرشه»[٣].

الرواية السابعة: خبر هشام بن سالم في بصائر الدرجات، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، عند العامة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيء يصحّ؟ قال: فقال: «نعم، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنال وأنال وأنال، وعندنا معاقل العلم وفصل ما بين الناس»[٤].

فهذا يؤكّد وجود الصحيح عندهم، غايته أهل البيت هم الفصل بحسب الثبوت.

وبمضمون هذا الخبر أخبار أخرى تزيد عن ستة، تلتقي في نفس المضمون وتتقارب في التعبير، فراجع[٥].

الرواية الثامنة: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اطلبوا العلم ولو في الصين»[٦]، إذا أُخذ عنصر كفر أهل الصين بالاعتبار، لا ما إذا اعتبرت الصين إشارة إلى محض البُعد، والرواية ضعيفة السند جداً.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٣١.

(٤) بحار الأنوار ٢: ٢١٤.

(٥) المصدر نفسه ٢: ٢١٤ ـ ٢١٥؛ والاختصاص: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٦) روضة الواعظين: ١٠.

الرواية التاسعة: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان، فقال: «لا تقضه إلا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر..»[١].

يقول الميرداماد وهو بصدد تصحيح العمل بروايات غير الشيعي كالسكوني: «وتدلّ على قبول خبر العدل الواحد وإن كان عامّيّاً، صحيحةُ أبي بصير، عن الصادق عليه السلام فيمن لم يصم يوم ثلاثين من شعبان، ثمّ قامت الشهادة على رؤية الهلال ـ وذكر الرواية المتقدّمة، ثم قال ـ: وجه الدلالة أنّ شهادة عدلين في باب الشهادة، كإخبار عدل واحد في باب الرواية على ما سيستبين لك إن شاء الله العزيز، فإذا كانت شهادة عدلين من جميع أهل الصلاة معتبرةً، فكذلك تكون رواية عدل واحد معتبرةً منهم جميعاً»[٢].

الرواية العاشرة: خبر عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح، قال: سئل الشيخ ـ يعني أبا القاسم رضي الله عنه ـ عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما ذمّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها مِلاء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي صلوات الله عليهما، وقد سُئل عن كتب بني فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها مِلاء؟ فقال صلوات الله عليه: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا»[٣].

وبنو فضال من الفطحيّة، والرواية لا تختص ـ بحسب الجواب الوارد فيها ـ بخصوص ما هو موجود في مصادر الإماميّة من أحاديث بني فضال.

الرواية الحادية عشرة: صحيحة عبد الله بن المغيرة، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: رجل طلّق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيّين، قال: «كلّ من ولد على الفطرة وعُرف

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٧.
(٢) الرواشح السماوية: ٩٩.
(٣) الطوسي، الغيبة: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

بالصلاح في نفسه جازت شهادته»[١].

فالرواية لم تأخذ في شهود الطلاق مسألة الاعتقاد، وإنما ربطت الأمر بالصلاح في النفس، رغم أنّ العدالة شرطٌ في الشاهد.

الرواية الثانية عشرة: صحيحة البزنطي، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن.. قلت: فإن أشهد رجلين ناصبيّين على الطلاق، أيكون طلاقاً؟ فقال: «من ولد على الفطرة أجيزت شهادته على الطلاق بعد أن يُعرف منه خير»[٢].

الرواية الثالثة عشرة: خبر سلمة بن كهيل، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «واعلم أنّ المسلمين عدولٌ بعضهم على بعض، إلا مجلود في حدّ لم يتب منه، أو معروف بشهادة الزور، أو ظنّين»[٣].

الرواية الرابعة عشرة: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً..»[٤].

فإنّ الضيوف عنوان مطلق، لاسيما في تلك الأزمنة حيث كان اختلاط المسلمين ببعضهم.

الرواية الخامسة عشرة: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بِمَ تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن واليد واللسان و.. (وعدّد جملةً من الواجبات والمحّرمات)»[٥].

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٨، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح٢١.

(٢) المصدر نفسه ٢٢: ٢٧، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، باب١٠، ح٤.

(٣) المصدر نفسه ٢٧: ٢١١ ـ ٢١٢، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، باب١، ح١.

(٤) المصدر نفسه ٢٧: ٣٧٢، كتاب الشهادات، باب٢٩، ح٣.

(٥) المصدر نفسه ٢٧: ٣٩١، كتاب الشهادات، باب٤١، ح١.

وغيرها من الروايات التي عندما طرحت عدالة الشاهد أو غيره، وهو ممّن يحتجّ بخبره، لم تأتِ على ذكر مذهبه أو اعتقاده، وفي سياق تعريفها للعدالة لم تتعرّض لمثل هذا المفهوم إطلاقاً.

إلى غيرها من النصوص[1] **التي تركّز على المضمون، والوثاقة والسمة الخلقيّة، لا على الأشخاص من حيث الانتماء العقدي والمذهبي**، ونحن وإن كنا نناقش سنداً أو دلالةً في أغلب هذه النصوص، لكنّنا أتينا بها هنا للاستئناس فقط، ولمزيد من إرباك الاستدلال بالمجموعة الحديثية السابقة الداعية للقطيعة المعرفيّة.

وبهذا، ونتيجة هذه المعطيات الصدورية والدلالية والعناصر المضعّفة، يظهر أنّ المانع الشرعي الروائيّ المباشر لم يثبت في المقام، خاصّةً على مسلك حجيّة الخبر الاطمئناني.

٢.٣.٢. المانع الشرعي القرآني العام

النوع الثاني من الموانع الشرعيّة هو المانع الشرعي القرآني العام، ويتمثل في كلماتهم في ثلاثة أدلّة، وهي:

الدليل الأوّل: إنّ الله قد حرّم الركون إلى الظالمين، فقد قال تعالى: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ**﴾ (هود: ١١٣).

والرجوع إلى مصادر الحديث عند سائر المذاهب ركونٌ إلى الظالمين، فضلاً عن

(١) يستدلّ بعض الباحثين المعاصرين، لتبرير حجيّة حديث أهل السنّة عند الإماميّة بالروايات التي رويت عن أهل البيت بضرورة عرض حديثهم على حديث النبي، ويرى أنّه من غير المعقول أن يقصدوا حديث النبي الذي يروونه هم، فهذا مستبعد، فلابدّ من فرض أنّ المراد هو حديث النبيّ المعروف بين الناس والمنقول من طرق الصحابة في الوسط السنّي والإسلامي العام، فانظر: جعفر نكونام، التراث الحديثي عند السنّة والشيعة، محاولة لاعتراف متبادل، كتاب سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادّة: ٢٢٨.

الرجوع إلى اجتهاداتهم وآرائهم في الرواة والروايات والفقه وغير ذلك.

وقد أجاب العلامة المامقاني هنا بأنّه لا ملازمة بين الاثنين(١).

وما أفاده صحيح واضح؛ فإنّ الاستفادة من الآخرين لتحقيقِ أمرٍ ديني أو أخلاقي أو علمي ليس ركوناً، إنّما الركون هو نوعٌ من العلاقة معهم توجب الانتماء أو التبعيّة أو السكوت عن أفعالهم واللحاق بهم ووقف العمل بالدين من أجلهم ونحو ذلك، وأين هذا مما نحن فيه؟!

أضف إلى ذلك أنّه أوّل الكلام صدق عنوان الظالمين على كلّ الرواة وأصحاب الكتب الحديثيّة، فإنّ العنوان غير واضح الانطباق، ولو صحّ هذا الاستدلال للزم حرمة المتاجرة والمناكحة والتعامل مطلقاً معهم في كلّ أمور الحياة، وهو مقطوع البطلان عند كلّ المذاهب في حقّ المذهب الآخر.

كما أنّه لو صحّ تفسير الظلم بهذا المعنى العريض هنا، للزم النهي عن الاحتجاج بخبر الفاسق الثقة، مع أنّهم يلتزمون بإمكان الاحتجاج بخبره في قول كثيرٍ من العلماء، كما أنّ هذا يمنع عن القبول بروايات الشيعي الواردة في كتب السنّة ومصادرهم، وكذلك بروايات السنّي الواردة في كتب الشيعة ومصادرهم وغير ذلك من المذاهب، مع أنّ سيرتهم وإجماعهم عند كافّة المذاهب على العمل بذلك في الجملة، فكم من راوٍ شيعي أو قدري أو خارجي عملوا برواياته في كتب السنّة، وكم من راوٍ واقفي أو فطحي أو سنّي أو زيدي عملوا برواياته في كتب الشيعة كالسكوني وغياث بن كلوب وأبي الجارود وغيرهم.

الدليل الثاني: إنّ القرآن الكريم يقول: ﴿**أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ**﴾ (السجدة: ١٨)، حيث يُعتبر المخالف في المذهب فاسقاً وغير مؤمن، ومن ثم

---

(١) راجع: مقباس الهداية ١: ٣١٢، ٣٢٠ ـ ٣٢١.

فلا يستوي مع المؤمن، فكيف يساويه في الأخذ بخبره؟!

ولم يقبل العلامة المامقاني هنا بهذا الاستدلال معلّقاً بعبارة مختصرة[١].

والحقّ معه؛ وذلك أنّه لو كان كذلك لزم التمييز بين كلّ مسلم وكلّ شيعي أو بين الشيعة والسنّة في كلّ شيء حتى لا يستوي أي أحد مع الآخر، وهذا تخصيص للأكثر واضح الفساد.

علماً أنّ الآية الكريمة ليست في هذا الصدد أصلاً، ولا بهدف وضع معطيات قانونية وفقهيّة، وما قبلها وما بعدها من آيات يؤكّد أنّ المراد هو أنّ المؤمن لا يكون جزاؤه كالفاسق، بل كلّ واحد يذهب إلى نهاية مختلفة عن الآخر، فلنلاحظ سياق الآيات لنجد ذلك بشكل واضح، ومن ثمّ فهي منصرفة تماماً عن مثل هذه الأمور هنا. قال تعالى: **﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ * تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ * أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ * وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ﴾** (السجدة: ١٣ ـ ٢٢).

علماً أنّ هذا الاستدلال يلزم منه أيضاً عدم جواز العمل بخبر غير المنتمي للمذهب الحقّ ولو كانت رواياته في كتب هذا المذهب، وهو ما جرت سيرتهم على عكسه كما قلنا.

---

(١) المصدر نفسه ١: ٣١٢، ٣٢٠.

الدليل الثالث: الاستناد إلى النصوص القرآنية والحديثيّة الناهية عن العمل بالظنّ، وذلك بدعوى أنّه خرج منها المنتمي للمذهب الحقّ ـ كلّ حسب اعتقاده ـ ويبقى الباقي تحت عمومات النهي عن العمل بالظنون.

والجواب واضح؛ فإنّه ـ مضافاً إلى أنّ الرجوع إلى سائر المصادر أعمّ من تحصيل الظنّ والاطمئنان، ولو بضمّها إلى المصادر المذهبيّة ـ قد بحثنا في أدلّة حجيّة الظنّ الصدوري الخاصّ، وتبيّن أنّها عامّة تشمل مطلق الثقة أو الخبر الموثوق، وأنّه لا يوجد دليل فيها على التخصيص بخصوص المنتمي لمذهب معيّن، ومن ثمّ فالمخصّص بسعة تخصيصه يُخرجنا من العامّ هنا، وهذا واضح.

٢.٣.٣. المانع الشرعي الأصولي أو الفقهي

النوع الثالث من الموانع الشرعيّة هو ما نسمّيه بالمانع الشرعي الأصولي أو الفقهي، ويمكننا صياغة هذا المانع من عدّة جهات، ولا نقصد التمييز بين الفقه والقرآن والحديث، وإنما استخدمنا هذا المصطلح للذهاب خلف المعطيات الفقهيّة والأصوليّة التي تشكّل موانع، وإن كان خلفها ـ بطبيعة الحال ـ أدلّتها الخاصّة.

وأهم أشكال المانع الشرعي الفقهيّ أو الأصولي أو الحديثي هو:

الشكل الأوّل: المزاج الفقهي الإمامي العام تجاه غير الشيعي

أوّل الاشكال هو ما نعتبره مانعاً فقهيّاً يمكن التوصّل إليه عبر تتبّع الموقف الفقهيّ من الشخص غير الشيعي الإمامي، بوصف ذلك مقدّمةً لمعرفة أنّ مذاق الشارع هو عدم إعطائه مكانةً في الدين والدنيا. فمثلاً يذهب الفقه الإمامي إلى أنّه لا يصحّ أن يكون غير الشيعي ولياً وحاكماً للمسلمين، ولا مرجع تقليد، ولا قاضياً، ولا إمام جماعة، ولا يُعطى الخمس ولا الزكاة إلا بعنوان المؤلّفة قلوبهم ونحوه، ولا يكون شاهداً في أيّ قضيّة يوجد فيها شهادة في حقّ الشيعي، بل هو يجوز غيبته والوقيعة فيه وسبّه، وغير ذلك، فضلاً عن

قول بعضهم بكونه كافراً في الواقع يتعامل معه معاملة المسلم في الدنيا تقيّةً أو لما يرجع لمصلحة الشيعي.

فتجميع هذه الموارد الجزئية يكوّن لدينا تصوّراً كلياً يقضي بأن الشارع لا يرغب في إعطاء غير الشيعي مكانةً ومنزلة في المجتمع الشيعي المتديّن، ومعه فكيف يمكن أن يكون محروماً من مثل هذه الأمور ثم نضع فقهنا وديننا بيده ونأخذ أخبار الرسول ﷺ وأهل بيته منه؟!

وهذا المانع يمكن الجواب عنه بالآتي:

أوّلاً: لا ملازمة بين هذه الأحكام وبين جواز أخذ الروايات من غير الشيعي على تقدير وثاقته أو جواز الرجوع إلى علومهم لأخذ ما يثبت لدينا أنّه صحيح موافق لقواعد العقل والنقل. وقد ذهب الكثير من العلماء إلى الأخذ بروايات غير الشيعة مع الوثاقة، بل قد تقدّم إدعاء الطوسي الإجماع عليه مع التزامهم بهذه الفتاوى، دون أن يشعروا بأيّ حرج، فالموارد مختلفة، تماماً كما هي الحال في الكافر، حيث لا تجوز معه هذه الأمور أيضاً لكن يجوز الاستفادة من علومه وأفكاره ونقولاته وإخباراته ما دامت خاضعةً للمعايير كاليونانيّين.

بل لهذا لا يشترطون في أهل الخبرة التشيّع، رغم أنّ قوله قد يوجب إفطار الإنسان في شهر رمضان أو ترتيب آثار شرعيّة كثيرة مختلفة، واشتراط إيمان الشاهد أمرٌ آخر؛ لأنّ باب القضاء له أحكامه الخاصّة، والدليل أنّهم مجمعون على اشتراط التعدّد في البينة مع العدالة، وفي الوقت عينه لا يشرطون ـ إجماعاً تقريباً ـ التعدّد في خبر الثقة في باب الروايات، كما يذهب الكثيرون منهم إلى عدم اشتراط العدالة، فأدلّة الأبواب مختلفة، ولعلّ ذلك لخصوصيات ترجع إلى باب القضاء وحساسيّته وطبيعة عمله، وربما لهذا تجد أنّ الشهادات عند القاضي تختلف بين جريمة الزنا مثلاً وجريمة القتل، فالباب المعرفيّ شيء والباب العملي الميداني شيء آخر.

ثانياً: إنّ جملةً من هذه الموارد المذكورة لا دليل عليها سوى بعض الوجوه الضعيفة، ونحن لن نخوض فيها هنا، بل بحثنا بعضها في مكانه، فمثلاً لا دليل يذكر على شرط الإيمان في مرجع التقليد سوى روايات ضعيفة بعضها مما مرّ معنا في المانع الروائي المتقدّم، مضافاً إلى السيرة المتشرّعية التي مجال نقاشها واسع هنا، وهكذا الحال في القضاء، وقد كتبنا بحثاً مفصّلاً في نفي شرط الإيمان الخاصّ في مستحقّ الخمس والزكاة[١]، وكان لنا بحث آخر في نفي القول بشرعيّة غيبة المخالفين في المذهب، وأنّ الصحيح هو حرمة غيبة كلّ مسلم، كما أثبتنا في موضع آخر أنّ الدعاء والترحّم والاستغفار يثبت لجميع المسلمين بلا فرق بين مذاهبهم، وأثبتنا جواز تغسيل وتجهيز الميت من قبل أبناء المذاهب في حقّ بعضهم بعضاً[٢].

ونحن نعرف أنّه لا يُراد جعل الآخر ذا نفوذ وهيمنة في المجتمع الشيعيّ، لكنّ هذا شيءٌ والاستفادة من علومه وأخباره وخبراته شيء آخر، لهذا لا تمانع الدول من الاستفادة من عقول وأدمغة رعايا الدول الأخرى، لكنّها لا تسمح لهم بأن يكونوا نافذين وقادةً لدولها. وهذا تماماً مثل مطبعة لشخصٍ غير شيعي تطبع الكتب الشيعيّة، فهي طريق لمعرفة الكتب، وكتبُ الحديث هنا طريق لمعرفة الروايات.

ثالثاً: إنّ أكثر هذه الأحكام ثابت في حق المرأة فقهيّاً عند المشهور، كعدم جواز كونها إماماً للمسلمين ولا الجماعة ولا المرجعيّة ولا القضاء وأكثر موارد الشهادات، ومع ذلك لم يلتزم أحد بعدم حجيّة رواياتها أو عدم الرجوع إلى علومها وخبراتها، فإذا كان هذا دليلاً لزم على الآخذ به أن يقول بسقوط حجيّة أخبار النساء الثقات أيضاً، وهو واضح الضعف ولم يقل به أحد، وهذا إشكال نقضي عليه.

(١) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٣٣٧ ـ ٣٩١.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٣٣٧ ـ ٣٣٨، ٤٠٥ ـ ٤٠٧، ٤٧٠ ـ ٤٧٩.

الشكل الثاني: اشتهار اشتراط سلامة العقيدة في الأخذ بخبر الراوي

ثاني أشكال الاستناد إلى معطيات الموروث الفقهي والأصولي والحديثي، هو الاستناد إلى دعوى شهرة اشتراط الإيمان بالمصطلح المذهبي ـ أي الاثني عشريّة ـ في الراوي؛ فقد ادّعى الشيخ حسن بن الشهيد الثاني في كتاب المعالم أنّ المشهور بين الأصحاب اشتراط الإيمان[١]، وتبعه في ادّعاء الشهرة غيره[٢]، فتكون هذه الشهرة حجّةً حينئذٍ وعائقاً أمام الأخذ بخبر كلّ راوٍ غير إماميّ.

وربما تؤيّد هذه الشهرة بنصوص العديد من العلماء أو سلوكيّاتهم في التعامل مع أحاديث غير الإماميّ، بل قد يُدّعى أنّ السيرة المتشرّعية قامت على ذلك أيضاً في القرون الثلاثة الهجريّة الأولى؛ إذ لم نجدهم يرجعون لكتب وحديث سائر المذاهب الإسلاميّة.

وهذا الأمر لا يختصّ بالشيعة، بل يطال العديد من علماء أهل السنّة، فالمعروف بين علماء أهل السنّة والحديث النقاش في إمكانيّة قبول قول غير السنّي من فرق الخوارج ومتطرّفي الشيعة والقدريّة والجبريّة والمرجئة وغير ذلك بحسب تصنيف المحدّثين وفقاً لعقيدتهم، ويُطلقون على هذه الفرق اسم أهل الأهواء تارةً وأهل البدع أو المبتدعة أخرى، فبعضهم قبل قوله مطلقاً، وبعضهم رفض قوله مطلقاً، وبعضهم كان له تفصيل، وهذا كلّه يشهد على أنّ المزاج العام ـ متشرّعياً وفقهائيّاً وعلى مستوى المشتغلين بالحديث منذ القرون الأولى ـ هو مزاج متحفّظ، ومن ثمّ يشكّل عائقاً متبادلاً بين أطراف التنازع المذهبي عن الرجوع للحديث الشريف في سائر المصادر غير المذهبيّة.

إلا أنّه يمكن التوقّف عند هذا الشكل من العوائق التاريخيّة/ الفقهيّة، وذلك:

أوّلاً: سلّمنا بانعقاد هذه الشهرة بين الفقهاء والأصوليّين والمحدّثين والرجاليّين، لكنها ليست حجّةً، خاصّةً تلك الشهرة التي تنعقد خارج مدرسة الإماميّة، أعني خارج

---

(١) الشيخ حسن، معالم الدين: ٢٠٠.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: علي الخليلي النجفي، سبيل الهداية في علم الدراية: ١٠٧.

إطار عصر النصّ عندهم، والذي ينتهي بوفاة الرسول الأكرم، لاسيما وأنّ هذا الأمر من الأمور النظريّة الاجتهاديّة.

ولعلّ بل المعطيات تؤكّد أنّ مدركهم في ذلك:

أ ـ إما تقصير المخالف للحقّ في العقيدة أو كفره ولو كفر تأويل، مما يمنع عن عدالته على مسلك أخذ العقيدة قيداً في مفهوم العدالة الذي افترضوا أنّه مأخوذ في آية النبأ، ومع بطلان المدركين السابقين، لا يمكن الاعتماد على مثل هذه الشهرة المدركيّة.

ب ـ أو الروايات التي تقدّمت سابقاً، وقد تبيّن عدم إمكان الاعتماد عليها.

ج ـ أو المزاج الفقهي العام بشكله الأوّل السالف الذكر، وقد تبيّن أنّه لا ينهض لتشكيل معيق حقيقي هنا.

د ـ أو المستندات القرآنية التي ذكرها بعضهم وناقشناها.

هـ ـ أو الخوف من الحاجة لأهل المذاهب الأخرى أو نفوذ أفكارهم، كما رأيناه في بعض الروايات المنسوبة لأهل البيت، وكما هو المنقول ـ في المقابل ـ عن زائدة بن قدامة الثقفي (١٦١هـ)[1].

وهذا الخوف مجرّد قلق، وإلا فكما نرجع لكتب التاريخ واللغة والتفسير وغيرها عند مختلف المذاهب، ثم نناقشها ونفنّدها ولا يكون خوف، فلماذا هذا الخوف هنا ما دمنا نعتمد منهجاً علميّاً ونقديّاً سنديّاً ومتنياً، يؤصّل لرؤية واضحة، وليس الأمر حركةً شعبيّة جماهيرية قد يُخشى منها هنا وهناك؟! فنحن نتحدّث في سياق نُخب متمرّسة تعيش خبرويّة الحديث وقادرة على ممارسة النقد الداخلي والخارجي فيه، سواء جاء في مصادرها أم في مصادر غيرها.

وعليه، فلعلّهم استندوا إلى شيء من هذا كلّه أو إلى مجموعه، فشكّل لهم قناعةً بالتحفّظ عن الرجوع لمصادر الآخرين من غير مذهبهم، فيكون إجماعهم أو شهرتهم

(١) انظر: الرامهرمزي، المحدّث الفاصل: ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

قائمين على المستندات الاجتهاديّة التي من حقّنا الفحص عنها والنقاش فيها.

وبعبارة أخرى: إنّ غاية ما يستفاد هنا هو أنّ المشهور من العلماء ذهبوا ـ بحسب اجتهاداتهم ـ إلى الوصول إلى هذه النتيجة، لكنّ اجتهاداتهم ليست ملزمةً لنا وإن كنّا نحترمهم جميعاً، إلا عندما يقدّمون لنا مستنداتهم في هذا الاجتهاد، لننظر فيها، ولعلّنا لا نقتنع بتلك المستندات، كما رأينا فيما سبق، وقولهم ولو اشتهر بينهم في فترةٍ زمنية معيّنة ليس ملزماً لنا تعبّداً.

بل حتى التفكيك الذي مارسوه بين حديث المخالف في المذهب مما هو موجودٌ في مصادرهم وحديثه في غير مصادرهم، هذا التفكيك يمكن أن يكونوا قد انطلقوا فيه ـ رغم اعتقادنا أنّ فيه قدراً من الازدواجيّة الأوليّة[1] ـ من أزمة الوثوق والثقة، لا من أساسٍ شرعي وديني عام وملزم، أي من عدم تحقّق الصغرى عندهم، لا من تحقّق الكبرى المانعة، بمعنى أنّ السني الذي كانت له خلطة بالشيعة كانوا لمعرفتهم به يثقون به، بل قد يلحقونه بهم، كما نجد أنّ النجاشي مثلاً يذكر بعض من هم من غير الشيعة ويترجمهم؛ لخلطتهم بالشيعة وتصنيفهم في قضاياهم، وهكذا الحال في الشيعي الذي تكون له خلطة بالسنّة بحيث يعرفونه فيحصل لهم في بعض الأحيان وثوق أو ثقة به، أمّا في غير هذه الحالات، وبسبب القطيعة التواصليّة فيما بينهم، وصيرورة كلّ واحد منهم منفصلاً عن الآخر، وبسبب الصراعات المذهبيّة والطائفيّة وطبيعة الجفاء الذي ساعدت عليه السلطات السياسيّة، فإنّهم يحصل لهم هذا الارتياب العام، فيفضّلون عدم الرجوع إليهم والاكتفاء بما عندهم والاستغناء به، وهذا مبرّر تاريخي لهم، لكنّه ليس أساساً دينيّاً،

---

(١) قناعتي الشخصيّة أنّ نفس تفكيكهم في الجملة في المذاهب المختلفة بين رواية المخالف في المذهب في كتبهم وروايته في كتب مذهبه، دليل على أنّهم لم ينطلقوا من تأسيسٍ شرعي عام لهذا الموضوع، وإنّما جاءت القضيّة على خلفيّة الثقة والوثاقة والاطمئنان والخوف ونحو ذلك من السياقات النفسية والاجتماعية والتاريخيّة التي خضعت لطبيعة الأنماط العلائقيّة بين المسلمين تاريخيّاً.

بمعنى أنّه لو حصل لشخص اليوم وثوق أو إحراز وثاقة بعض المخالفين له في المذهب من الرواة والمحدّثين، فلا يكون ما حصل مع السابقين ملزماً له شرعاً أو عقلاً، بل هي تجربتهم التاريخيّة ولسنا ملزمين بها قانوناً، غاية ما في الأمر أنّها تدفعنا نحو الحذر والتريّث في القبول بحديث الآخرين، لا أنّها تُلزمنا شرعاً وقانوناً بذلك، وفرقٌ كبير بين الأمرين.

هذا، وقد قلنا سابقاً بأنّ عملهم جميعاً تقريباً بروايات غير أهل مذهبهم التي في كتبهم، شاهد على أنّهم ما كانوا يؤمنون بكلّ تلك الأدلّة التي تقدّمت معنا، إذ لا فرق فيها بين كون رواية المخالف في المذهب في كتب هذا الفريق أو ذاك.

بل يمكن أن نتخطّى فكرة اشتهار شرط الإيمان بالمعنى الخاص في الراوي، سواء أخذ الإيمان مستبطناً في العدالة أم لا، ونقول: إنّنا نشكّك في أخذهم الاعتقاد شرطاً في العدالة، إلا على نظريّتي التقصير والكفر السالفتين أو على فرضيّة الحرام الواقعي؛ لأنّ الذي يراجع تعريفات وكلمات الفقهاء والأصوليّين الشيعة ـ وقد استعرضنا بعضها مطلع المحور السابق ـ لا يجد أيّ إشارة إطلاقاً لأخذ الإيمان في العدالة، وعليه فإذا أُبطلت نظريّة الكفر، والتقصير، والعصيان الواقعي، فلا نحرز أنّ الفقهاء الشيعة يأخذون الإيمان في العدالة، حيث لم يذكروا ذلك في نصوصهم وأبحاثهم حولها، ومعه فإذا أبطلنا هذه النظريّات الثلاث السابقة ـ إضافةً إلى إبطال المستندات الخاصّة المتقدّمة آنفاً في هذا المحور ـ لم يعد هناك شيء يُستند إليه في كلمات المشهور.

بل إذا قمنا بجولة سريعة في بعض الروايات الأساسيّة في باب العدالة والشهادة، سنجدها لا تحكي بتاتاً عن موضوع الاعتقاد بوصفه شرطاً أو قيداً فيها، وقد ذكرنا بعضها فيما تقدّم فليراجع ما نقلناه عند الحديث عن الروايات المعارضة التي استأنسنا بها في مقابل روايات القطيعة المعرفيّة، خاصّةً الروايات رقم (١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥)، فلا نعيد.

ثانياً: إنّنا نشكّك في أصل انعقاد هذه الشهرة الغالبة:

أ ـ أمّا عند الشيعة الإماميّة، فقد وجدنا الطائفة الشيعيّة الإماميّة تعمل منذ قديم الأيام بأخبار الرواة الشيعة والسنّة بمذاهبهما، وتُدرجها في مختلف مصنّفاتها الحديثية، ولو حذفنا أخبار الرواة غير الإماميّة، مما كان في السند فيه ولو شخصٌ واحد غير إمامي، لحذفنا في الحدّ الأدنى ثلاثة أرباع الروايات الموجودة بين أيدينا، أو نصفها، فكيف اهتمّ الشيعة بجمع هذه الروايات كلّها واستخدموها في أبحاثهم الفقهيّة وغيرها، والحال أنّهم يمنعون عن الأخذ بخبر غير الإماميّ بوصفه قانوناً دينيّاً مطلقاً؟!

إنّ هذه الظاهرة تشكّكنا بدعوى اشتهار شرط الإيمان في الراوي؛ فسيرة الشيعة على العكس من ذلك تماماً، بل نصّ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) المتقدّم واضح في التدليل على عمل الطائفة بروايات أهل السنّة مثل أخبار حفص بن غياث والسكوني وغياث بن كلوب وغيرهم، فعدم الإيمان ليس عندهم مانعاً من الأخذ بالرواية.

بل حتى التجربة الرجاليّة الإماميّة شاهدٌ واضح على اعتمادهم في بعض الأحيان على غيرهم، فالطوسي اعتمد على كتاب رجال الصادق لابن عقدة الزيدي، في تأليفه لرجاله كما ذكر هو نفسه، فجعله أساساً وأضاف إليه ما رآه[1]، وهكذا اعتمدوا في تقويمات الرجال على الفطحيّة كبني فضّال، كما يظهر من الكتب الرجاليّة الإماميّة بوضوح، فمثل هذه الحال في إقدام عالم شيعي إمامي كبير كالطوسي على اعتماد مصنّف ضخم لابن عقدة الزيدي في مسألة الرجال وطبقاتهم وما يتصل بهم وبهذا الحجم الكبير شاهدٌ على أنّهم ما كانت لديهم مواقف مسبقة تمنع عن الأخذ باجتهادات وإخبارات غير الإمامي، فلماذا لا يحقّ لنا اليوم ـ لو اقتنعنا في موضعٍ ما ـ أن نقوم بخطوات شبيهة بمثل هذه الخطوة من الطوسي والمتقدّمين؟!

ولعلّ تجربة السيد البروجردي في القرن العشرين مفتاح جيّد للقيام بخطوة من هذا

(١) انظر: رجال الطوسي: ١٧.

النوع في العصر الحاضر، فقد نقل عنه الشيخ المنتظري والسيد محمد رضا الجلالي أنّه كان من سيرته التي استقرّ عليها أنّه في بحوثه ودروسه يستحضر فقه وروايات الفريقين، وأنّ ذلك كان سنّةَ المتقدّمين من العلماء[1]. فلماذا لا يمكن البناء على مثل هذه التجارب بدل ادّعاء وجود شهرة عكسيّة، فالمعطيات لصالح الانفتاح على التراث الحديثي ولو في الجملة ومن حيث المبدأ، لا في صالح الانغلاق التام.

هذا مضافاً إلى وجود كلمات متفرّقة هنا وهناك، نجد من خلالها ما يشير إلى دعوةٍ هنا أو قبولٍ هناك، بمبدأ إمكانيّة الرجوع إلى الحديث عند سائر المذاهب[2]. بل في بعض الموارد طبّق بعض الفقهاء قاعدة الجبر السندي على رواياتٍ غير شيعيّة بعد فرض أنّها ضعيفة السند وفق المعايير الشيعيّة، كما فعل السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ)، والميرزا فتاح الشهيدي (١٣٧٢هـ)، الأمر الذي رفضه المحقّق النجفي (١٢٦٦هـ)، ناسباً عدم جريان قاعدة الجبر في أخبار أهل السنّة إلى طريقة الأصحاب وظاهرهم[3]، والأمر عينه حصل بين ابن الجنيد الذي نُسب إليه الإفتاء أخذاً بظاهر رواية غير شيعيّة، فيما رفض ذلك منه الشهيد الثاني[4].

---

(١) انظر: المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ١: ١٩؛ ومحمد رضا الجلالي، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجاليّة للسيد البروجردي: ١١٦ ـ ١١٩.

(٢) انظر: محمد محسن الطهراني، الدرّ النضيد في الاجتهاد والتقليد والمرجعيّة، تقرير السيد محمد حسين الطهراني لبحوث الشيخ حسين الحلي، مع تعليقات السيد محمد محسن الطهراني: ٣٤٠؛ حيث يقول محمد محسن الطهراني في سياق حديثه عن ضرورة الاطلاع على فقه غير الإماميّة من المسلمين: «هناك أحاديث رائجة بين أهل السنّة، ينبغي على المجتهد أن يلتفت إليها، ويعمل بها إذا كان سندها صحيحاً موثوقاً»؛ وانظر أيضاً: حسين الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي: ٢٣ ـ ٢٥.

(٣) انظر: الطباطبائي، رياض المسائل ١٢: ٤٦٤؛ والشهيدي، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ٣: ٤٥٤؛ والنجفي، جواهر الكلام: ٢: ٣٠، ٣٨.

(٤) انظر: مسالك الأفهام ٦: ٩٢.

ويظهر من المحدّث البحراني أنّ العلامة الحلي ومن تبعه، كان مسلكهم العمل أحياناً بروايات غير شيعيّة، حيث يقول البحراني ما نصّه ـ معلّقاً على العلامة الحلي ـ: «أما ما احتجّ به من الرواية فلا تقوم بها حجّة في هذا المجال، وإن اشتهر نقلها في كتب الاستدلال، حيث إنّها عامية، والعجب منه ـ رحمه الله ـ وممن تبعه في ذلك، حيث إنهم كثيراً ما يطعنون في الأحاديث الصحيحة ويردّونها لمخالفتها ما اصطلحوا عليه من هذا الاصطلاح الجديد، ويعتمدون هنا في أصل الحكم على رواية عامية، ويفرّعون عليها فروعاً، ويرتّبون عليها أحكاماً، والحال كما ترى»[١].

ويقول الميرزا فتاح الشهيدي التبريزي (١٣٧٢هـ) في حاشيته المشهورة على المكاسب بأنّ «الرواية إذا كانت موثوقاً بها، ولم تكن مشتملةً على تشييد أهل البدعة والضلالة، لا بأس بالعمل بها، فإنّهم عملوا بأردأ منها من حيث الراوي..»[٢].

ويستخدم الشيخ ناصر مكارم الشيرازي روايةً غير شيعيّة للتأييد في البحث الفقهي في مباحث الحدود والتعزيرات[٣].

يضاف إلى هذا كلّه، أنّ المُلفت أنّنا لم نسمع ادّعاء الشهرة هنا إلا من الشيخ حسن العاملي المتوفّى بدايات القرن الحادي عشر الهجري (١٠١١هـ)، نعم لا نرتاب في أنّ فكرة التمييز بين الشيعي وغيره في الروايات كانت موجودة منذ ابن إدريس، وكذلك أنصار مدرسة العلامة الحلّي، كما أنّ فكرة المفاضلة بين روايات الشيعي وغيره وتقديمها على روايات غيره عند التعارض، موجودة منذ قديم الأيّام، كما يظهر من نصّ الطوسي نفسه، إلا أنّ ادّعاء الشهرة في الاشتراط المطلق مشكل، وتفصيل هذا الأمر موكول إلى ما بحثناه في كتابنا (نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي).

---

(١) الحدائق الناضرة ١٨: ٣٨١.

(٢) الشهيدي، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ٣: ٤٥٤.

(٣) انظر: أنوار الفقاهة (الحدود والتعزيرات): ٣٩١.

ب ـ وأمّا عند جمهور أهل السنّة، ففي تقديري إنّ الأمر أوضح؛ إذ لا يوجد إجماع ولا شهرة، بل القبول بأخبارهم هو الرأي السائد، غاية الأمر أنّه قد وضعت شروط.

ويحدّثنا هذا النصّ للخطيب البغدادي عن الاتجاهات التي كانت سائدة بين علماء أهل السنّة في هذا الموضوع حتى زمانه، حيث يقول: «اختلف أهل العلم في سماع من أهل البدع والأهواء كالقدريّة والخوارج والرافضة، وفي احتجاج بما يروونه، فمنعت طائفة من السلف صحّة ذلك؛ لعلّة أنّهم كفّار عند من ذهب إلى إكفار المتأوّلين، وفسّاق عند من لم يحكم بكفر متأوّل، وممّن (لا) يروى عنه ذلك مالك بن أنس. وقال من ذهب إلى هذا المذهب: إنّ الكافر والفاسق بالتأويل بمثابة الكافر المعاند والفاسق العامد، فيجب أن لا يُقبل خبرهما ولا تثبت روايتهما. وذهبت طائفة من أهل العلم إلى قبول أخبار أهل الأهواء الذين لا يعرفون منهم استحلال الكذب والشهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة، وممن قال بهذا القول من الفقهاء أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، فإنه قال: وتُقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطّابية من الرافضة؛ لأنّهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم، وحكى أنّ هذا مذهب ابن أبي ليلى وسفيان الثوري، وروى مثله عن أبي يوسف القاضي. وقال كثير من العلماء: يُقبل أخبار غير الدعاة من أهل الأهواء، فأما الدعاة فلا يحتجّ بأخبارهم، وممّن ذهب إلى ذلك أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. وقال جماعة من أهل النقل والمتكلّمين: أخبار أهل الأهواء كلّها مقبولة، وإن كانوا كفّاراً وفسّاقاً بالتأويل»[١].

وهكذا نجد أنّ جمهوراً من العلماء لم تكن لديه مشكلة في أصل الأخذ من المخالف في المذهب، وإنّما كانوا يضعون القيود لأجل ضمان النقل الصحيح أو نحو ذلك، فمثلاً يشرط بعضهم أن لا يكون ممّن يستحلّ الكذب، وهذا شرطٌ معقول؛ لأنّ استحلال

---

(١) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٤٨ ـ ١٤٩؛ وانظر: ضعفاء العقيلي ١: ٨؛ ومقدّمة ابن الصلاح: ٩٠ ـ ٩١.

الكذب لنصرة مذهبه أو لغيره معناه أنّ احتمال كذبه كبير رغم تديّنه، وكذلك الداعية إلى البدعة أو الرأس فيها فإنّه من الممكن فيه أن يكون واضعاً للحديث انتصاراً لبدعته التي يدعو لها بخلاف سائر الرواة الذين ينقلون الحديث ولا يكونون أعلاماً دعاةً إلى بدعتهم مثلاً[1].

وهذا كلّه يؤشر أنّ هناك تيارات كبيرة لم تمانع من الأخذ بحديث المختلف في المذهب، وبالإمكان مراجعة الخطيب البغدادي في الفصل اللاحق على كلامه هذا، حيث قام بسرد بعض المواقف لكبار العلماء من أهل السنّة ممن يقبل برواية المبتدع[2]. ولا نريد أن نطيل هنا في استعراض المواقف والنصوص، فمراجعة بعض الكتب العمدة في علوم الأصول ومصطلح الحديث ترشد لذلك بشكل واضح.

بل إنّ واقع كتب الحديث عند أهل السنّة ـ بما فيها صحيح البخاري وصحيح مسلم ـ يشهد على أنّ بعض الرواة كانوا من المذكورين بالتشيّع تارةً وبالانتماء للخوارج ثانية، وغير ذلك، ولهذا نجد الخطيب البغدادي عندما يريد أن يسرد حجّة القائلين بجواز الاعتماد على خبر أهل الأهواء يقول: «والذي يعتمد عليه في تجويز الاحتجاج بأخبارهم ما اشتهر من قبول الصحابة أخبار الخوارج وشهاداتهم ومن جرى مجراهم من الفسّاق بالتأويل، ثم استمرار عمل التابعين والمخالفين بعدهم على ذلك؛ لما رأوا من تحرّيهم الصدق وتعظيمهم الكذب وحفظهم أنفسهم عن المحظوارت من الأفعال وإنكارهم على أهل الريب والطرائق المذمومة، ورواياتهم الأحاديث التي تخالف آراءهم ويتعلّق بها

---

(١) وإن كنّا نرى أنّ الداعي إلى بدعته ينبغي التحفّظ ـ على أبعد تقدير ـ في رواياته التي تمسّ ما ينتصر له ويدعو إليه ويتحمّس له، وليس مطلقاً، ما لم يكن مستحلاً للكذب بشكل عام في القضايا الدينيّة، وخصوصيّة دعوته لما ينتصر إليه وضعف القوّة الاحتمالية في خبره هناك يتساوى فيها هو ومن يدعو للحقّ، فقد يبتليان في هذه القضيّة معاً، وإلا فهل هناك آية أو حديث تعطي حكماً خاصاً في القبول بشهادة من يدعو لبدعته؟! إنّما هي مقاربات شخصيّة منهم.

(٢) الكفاية في علم الرواية: ١٥٤ ـ ١٦٠.

مخالفوهم في الاحتجاج، فاحتجّوا برواية عمران بن حطان وهو من الخوارج، وعمرو بن دينار وكان ممن يذهب إلى القدر والتشيّع، وكان عكرمة إباضيّاً، وابن أبي نجيح وكان معتزليّاً، وعبد الوارث بن سعيد وشبل بن عباد وسيف بن سليمان وهشام الدستوائي وسعيد بن أبي عروبة وسلام بن مسكين، وكانوا قدريّة، وعلقمة بن مرثد وعمرو بن مرة ومسعر بن كدام وكانوا مرجئة، وعبيد الله بن موسى وخالد بن مخلد وعبد الرزاق بن همام وكانوا يذهبون إلى التشيّع، خلق كثير يتسع ذكرهم، دوّن أهل العلم قديماً وحديثاً رواياتهم واحتجّوا بأخبارهم فصار ذلك كالإجماع منهم، وهو أكبر الحجج في هذا الباب، وبه يقوى الظنّ في مقاربة الصواب»[١].

ولهذا ينقل الخطيب البغدادي بسنده عن علي بن المديني أنّه «لو تركتُ أهل البصرة لحال القدر، ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي، يعني التشيّع، خربت الكتب. قوله: خربت الكتب، يعني لذهب الحديث»[٢].

ويذكر الذهبي في ترجمة أبان بن تغلب فيقول: «أبان بن تغلب الكوفي، شيعي جلد، لكنّه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته. وقد وثقه أحمد بن حنبل، وابن معين، وأبو حاتم، وأورده ابن عدي، وقال: كان غالياً في التشيّع. وقال السعدي: زائغ مجاهر. فلقائل أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع وحدّ الثقة العدالة والإتقان؟ فكيف يكون عدلاً من هو صاحب بدعة؟ وجوابه أنّ البدعة على ضربين: فبدعة صغرى كغلوّ التشيع، أو كالتشيّع بلا غلو ولا تحرّف، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق. فلو ردّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبويّة، وهذه مفسدة بيّنة. ثم بدعة كبرى، كالرفض

(١) المصدر نفسه: ١٥٣ ـ ١٥٤؛ وانظر: الرازي، المحصول ٤: ٣٩٦ ـ ٣٩٧؛ والبصري المعتزلي، المعتمد ٢: ٦١٨.

(٢) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٥٧.

الكامل والغلوّ فيه، والحطّ على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، والدعاء إلى ذلك، فهذا النوع لا يحتجّ بهم ولا كرامة(١). وأيضاً فما أستحضر الآن في هذا الضرب رجلاً صادقاً ولا مأموناً، بل الكذب شعارهم، والتقيّة والنفاق دثارهم، فكيف يقبل نقل من هذا حاله! حاشا وكلا. فالشيعيّ الغالي في زمان السلف وعُرفهم هو من تكلّم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية وطائفة ممّن حارب علياً رضي الله عنه، وتعرّض لسبّهم. والغالي في زماننا وعرفنا هو الذي يكفّر هؤلاء السادة، ويتبرأ من الشيخين أيضاً، فهذا ضالّ معثر، ولم يكن أبان بن تغلب يعرض للشيخين أصلاً، بل قد يعتقد عليّاً أفضل منهما»(٢).

نعم يوجد فريق لا يُستهان به بين علماء أهل السنّة ومتقدّميهم يرى التشدّد في الأخذ عن غير السنّي، خاصّةً الشيعي، كما هو المعروف من مذهب زائدة بن قدامة الثقفي (١٦١هـ)(٣).

يقول ابن قدامة المقدسي: «فالفسوق نوعان: أحدهما من حيث الأفعال، فلا نعلم خلافاً في ردّ شهادته. والثاني من جهة الاعتقاد، وهو اعتقاد البدعة، فيوجب ردّ الشهادة

(١) لا أدري ما الفرق بين الشيعيّ والرافضي في قبول خبر هذا دون ذاك؟ فإذا كان نفس العقيدة فكلاهما عقيدته باطلة عند الذهبي، فلماذا يُعذر هذا ولا يُعذر ذاك؟ هذا يحتاج لتبرير علمي، وليس عاطفيّاً أو شعاريّاً يدغدغ قناعات وعواطف جمهور أهل السنّة، وإذا كان الموقف من بعض الصحابة، فلماذا كان هذا الموقف موجباً لردّ الرواية دون ذاك الموقف؟ ولماذا كان اجتهاد هذا معذوراً فيه دون ذاك رغم أنّ الاجتهادين معاً خاطئان؟! وهل في ذلك آية كريمة أو حديث شريف خاصّ. إنّني أعتقد أنّ هذا بأجمعه ناتجٌ عن المواقف العقديّة ومنطق التفسيق والتكفير وعن حدّة الانقسام، لا عن مبرّرات موضوعية في عالم الرواية ومجال نقل الحديث. نعم، قول الإمام الذهبي بعد ذلك بأنّه ليس فيهم ثقة، كلامٌ جيّد، وهذا حقّه، وإن كنّا نختلف معه فيه، أمّا لو فُرض أنّهم ثقات، ومع ذلك لا نأخذ بحديثهم؛ لأنّهم يرون هذا الموقف من الشيخين مثلاً، فهذا يحتاج لتبرير في موضوع حجية الأخبار غير مجرّد المنطلقات العاطفيّة العامّة إلا إذا قيل بالتكفير.

(٢) الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥ ـ ٦.

(٣) انظر: ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار: ٢٦٩؛ والمزي، تهذيب الكمال ٩: ٢٧٧.

أيضاً، وبه قال مالك وشريك وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور، وقال شريك: أربعة لا تجوز شهادتهم: رافضي يزعم أنّ له إماماً مفترضة طاعته، وخارجيّ يزعم أنّ الدنيا دار حرق، وقدري يزعم أنّ المشيئة إليه، ومرجئ. وردّ شهادة يعقوب، وقال: ألا أردّ شهادة من يزعم أنّ الصلاة ليست من الإيمان؟ وقال أبو حامد من أصحاب الشافعي: المختلفون على ثلاثة أضرب: ضرب اختلفوا في الفروع، فهؤلاء لا يفسّقون بذلك، ولا تردّ شهادتهم، وقد اختلف الصحابة في الفروع، ومن بعدهم من التابعين. الثاني من نفسّقه ولا نكفّره، وهو من سبّ القرابة كالخوارج أو سبّ الصحابة كالروافض، فلا تقبل لهم شهادة لذلك. الثالث من نكفّره، وهو من قال بخلق القرآن ونفي الرؤية. وأضاف المشيئة إلى نفسه فلا تقبل له شهادة، وذكر القاضي أبو يعلى مثل هذا سواء قال: وقال أحمد: ما تعجبني شهادة الجهمية والرافضة والقدريّة لمعلنة. وظاهر قول الشافعي وابن أبي ليلى والثوري وأبي حنيفة وأصحابه قبول شهادة أهل الأهواء، وأجاز سوار شهادة ناس من بني العنبر ممن يرى الاعتزال، قال الشافعي: إلا أن يكونوا ممن يرى الشهادة بالكذب بعضهم لبعض كالخطّابية، وهم أصحاب أبي الخطاب يشهد بعضهم لبعض بتصديقه، ووجه قول من أجاز شهادتهم أنّه اختلاف لم يخرجهم عن الإسلام أشبه الاختلاف في الفروع، ولأنّ فسقهم لا يدلّ على كذبهم؛ لكونهم ذهبوا إلى ذلك تديّناً واعتقاداً أنّه الحقّ ولم يرتكبوه عالمين بتحريمه بخلاف فسق الأفعال»[1].

والنتيجة التي نخرج بها أنّه من غير المعلوم أن يكون هناك إجماع أو شهرة على ردّ رواية المختلف في المذهب، بل طبيعة مناقشاتهم تدلّ على اعتمادهم على المعطيات التي سبق أن ناقشناها، وغالباً ما تكون تحفظاتهم ـ سنّة وشيعة ـ ناتجة عن مواقف مذهبيّة، فيما نريد نحن هنا شيئاً يتصل بمعايير علميّة واضحة تسمح بإخراج رواية غير المنتمي لما تعتقده أنت المذهب الحقّ عن الحجيّة لو تحقّقت فيه الشروط من العدالة والوثاقة، فضلاً عن

(١) ابن قدامة، المغني ١٢: ٢٩ ـ ٣٠.

حالة انضمام إخبارات مجموعة بعضها على المذهب الحقّ دون بعض، في الإخبار بأمرٍ معيّن مما يفيد الوثوق به، ففي تقديري القضية في مواقفهم كانت ناتجة عن اجتهادات شخصيّة ميدانيّة غالباً، وليس عن قوانين عقلية أو نصوص دينيّة، ومن ثم فلسنا ملزمين باجتهاداتهم هذه بعد أن ناقشنا المستندات.

الشكل الثالث: المقاطعة الاجتماعيّة لأبناء المذاهب الأخرى

تتّجه الثقافة الفقهيّة والحديثية إلى القول بضرورة الحذر في التعامل مع الآخر المذهبي في الحياة الاجتماعيّة والسياسية، ففي أدبيّات أهل السنّة الكثير الكثير من التحذير من الخلطة والتواصل والمداهنة لأهل البدع والأهواء والزنادقة والفرق المنحرفة، والدعوة للشدّة والغلظة معهم، وليس هنا مجال نقلها فإنّها كثيرة، وفي ثقافة أهل البيت وفق الفقه الإمامي والمنقول الحديثي رفضٌ للفرق الأخرى، وذمٌّ لأنصارها، والتجريح بهم ولعنهم والتحذير منهم، والدعوة حتى لترك مجالستهم كما ورد في حقّ مثل المرجئة[1]، وعدم أخذ الدين إلا من الثقات المأمونين من الشيعة، فهذه الثقافة تعارض الأخذ من غير أبناء المذهب الواحد في أمر الروايات، بحيث يقول كلّ فريق: كيف نسلّم لهم برواياتنا ونأخذ منهم ونثق بهم فيها، ونحن مطالبون بضرب من الحذر والقطيعة الاجتماعيّة والعلائقيّة معهم وسوء الظنّ بهم؟!

والحقيقة: إنّ هذا الكلام فيه خلطٌ بين التحذير من التواصل مع هؤلاء خوف التأثر

---

(١) ثمّة وجهة نظر ـ شهدت تنامياً نسبيّاً عند الإماميّة في العصر الإخباري (ق ١١ ـ ١٢هـ) ـ تقول بأنّ المراد من المرجئة في بعض الروايات عن أهل البيت هم عموم أهل السنّة، وأنّ المرجئة عنوان يطلق على من أرجأ علياً، ويُطلق على المذهب المعروف، أيضاً، وبعد المراجعة لم يظهر لي وجه مقنع لهذا الكلام على صعيد نصوص أهل البيت إلا في روايات محدودة يحتاج فيها الأمر لقرينة، وتوجد شواهد على عكسه في بعض الروايات الأخرى، فدعوى أنّ هذه الكلمة تنصرف عند الإطلاق إلى عموم غير الشيعة تحتاج لمزيد بحث، نتركه الساعة.

بأفكارهم والانحراف العقائدي معهم، أو خوف زوال الخصوصيّة والهويّة المذهبيّة، وبين تصديقهم إذا كانوا ثقاتاً في إخباراتهم، فهذان موضوعان مختلفان.

والذي يظهر بمراجعة الروايات والنصوص أنّ أئمّة أهل البيت النبوي كانوا أحياناً يحذّرون من باب عدم التأثر بأفكارهم، لا من باب الوثاقة أو مطلق القطيعة وأمثال هذه المفاهيم، فلم تذكر النصوص ولم يُفت الفقهاء يوماً ـ كما هو المشهور بين المذاهب كلّها تقريباً ـ بحرمة إجراء المعاملات معهم، ولا السلام عليهم، ولا زيارتهم، ولا أمثال ذلك، وإنّما قيّدوه بخوف الفتنة، بل الروايات الأكثر والأقوى سنداً عن أهل البيت تحثّ على التواصل معهم، وحضور جنائزهم والصلاة معهم في مساجدهم، وغير ذلك مما هو كثيرٌ، لا نطيل به هنا.

نعم، إذا روى هؤلاء روايات فيها منافع عقائديّة لهم، فقد تسقط رواياتهم عن الاعتبار من وجهة نظر المختلف معهم في المذهب، لا لأنهم مخالفين في المذهب، بل لانخفاض قوّة الاحتمال نتيجة وجود داعي الكذب كما بحثناه فيما سبق، فلا يوجد دليل معتبر على تركهم مطلقاً وهجرهم إلا لخوف الفتنة أو زوال الهويّة أو من باب إنكار المنكر، بل بعض الروايات جاء فيه الأخذ برواياتهم ولو كانوا من غير الإماميّة، كما في الخبر المتقدّم الوارد في روايات بني فضال، ولو كان هذا الأمر صحيحاً وبنينا على شهرة عمل الشيعة بأخبار الآحاد الظنّية فإنّ سيرة المتشرّعة قائمة على تناقل روايات غير الشيعة الإماميّة، وهذا بنفسه دليلٌ قطعي معارض لبعض الروايات الدالّة على ترك التعاطي معهم مطلقاً، الأمر الذي يفرض إمّا فهماً تاريخيّاً لها أو كونها جاءت في سياق الحماية والتحذير وأخذ الحيطة وعدم الاغترار وغير ذلك من المفاهيم التي نتفّهم أخذ جميع المذاهب لها، لكنّها لا تعني القطيعة المطلقة بما فيها القطيعة التي ترجع للأخذ بالأخبار من باب الوثوق أو الوثاقة أو العدالة.

بل لو صحّ هذا التفسير ببُعده الإطلاقي في القطيعة الاجتماعيّة وغيرها هنا، للزم عدم

إمكان الرجوع إلى كتب اللغة والنحو والصرف والمعاجم وكتب التاريخ والتفسير والسيرة، وكلّ أشكال الرجوع لما هو غير إمامي! ولا أظنّ أحداً يقول بذلك.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها أنّه لم يقم دليل خاصّ لا في الكتاب الكريم ولا في السنّة الشريفة ولا في التراث الفقهي المذهبي لا بطريقة مباشرة ولا غير مباشرة كزاوية العدالة، على شرط المذهبيّة (الاثني عشريّة أو التسنّن أو غير ذلك) في الراوي؛ فالصحيح ما ذهب إليه مشهور علماء المسلمين ـ على مستوى النظريّة ـ من لزوم كون الراوي ثقةً مأموناً، حتى لو لم يكن متّفقاً معي أو معك في المذهب والعقيدة الخاصّة، وهذا معناه القبول برواية المختلف في المذهب ولو في الجملة وضمن شروط.

فلا المانع الروائي ولا المانع الفقهي يصلحان عائقاً حقيقياً عن الرجوع إلى غير الإمامي بالنسبة للإمامي، وغير السنّي بالنسبة للسنّي.. في العلم والفكر والرواية مع تحقّق الشروط، نعم لابد من التدقيق والنقد والتمحيص وعدم حصول ذوبان في الآخر ـ فيما أراه مخطئاً فيه ـ بطريقة غير علميّة، ولعلّ هذا هو ما أرادته النصوص من التحذيرات السابقة.

٤.٢. الموانع التطبيقيّة الميدانيّة

آخر الموانع التي أعتقد أنّها من الموانع الأساسيّة في العلاقات الحديثية بين المذاهب هو الإشكاليّات الميدانية في كتب الحديث المذهبي من وجهة نظر المذاهب الأخرى، ويمكن تلخيص أهم هذه الإشكاليّات التي تثار بين المذاهب على الشكل التالي:

١ ـ أزمة الدسّ والتزوير والتحريف والاختلاق في الكتب الحديثيّة، وهذه تهمة وجّهها الجميع تقريباً ضدّ الجميع.

٢ ـ أزمة مناهج النقد الحديثي والرجالي عند الفرق كلّها، فكلّ فريق يرى أنّ مناهج الفريق الآخر غير مجدية ولا بالموثوق بها، بينما يرى مناهج محدّثيه ممتازة وقويّة ومتينة ومتقدّمة خطوات على مناهج غيره.

٣ ـ إشكاليّة العنعنة في تراث بعض المذاهب مثل الشيعة، حيث اتخذت بمثابة دليل على عدم الوثوق بكتبهم الحديثيّة.

٤ ـ إشكاليّة التعارض واختلاف الأخبار الموجودة في كتب هذا الفريق وذاك خاصّة الإماميّة، فقد اعتبرت شاهداً على ضعف حديثهم، ومن ثم عدم إمكان الرجوع إليه نتيجة ذلك.

٥ ـ أزمة الانحراف العقائدي لدى المحدّثين، فكلّ شخص يقول عن محدّثي الفريق الآخر بأنّه منحرف عقائديّاً وغير مأمون على الدين من حيث تحكيمه لعقائده.

٦ ـ الضعف المتني في الأحاديث، حيث يرى كلّ فريق أنّ حديث الفريق الآخر يعاني من أشكال كبيرة من ضعف المتن وتناقض رواياته مع القرآن والسنّة القطعيّة والعقل وحقائق التاريخ ومنطق الأشياء.

٧ ـ مشكلة التعصّب والانحياز الطائفي والمذهبي، وقد أشرنا لبعضه عند الحديث عن حاجز الثقة العام.

٨ ـ أزمة التوثيق، بمعنى كيف للشيعي أن يوثق كبار أئمّة الحديث السنّة وأئمّة الرجال السنّة، ولا توثيق لهم في كتب الحديث والرجال الشيعيّة؟! وكيف للسنّي أن يوثّق كبار أئمّة الحديث الشيعة أو كبار أئمّة الجرح والتعديل عندهم، وهم لا توثيق لهم على الإطلاق في كتب الرجال والحديث والتراجم السنيّة؟!

٩ ـ كثرة وجود الضعفاء في كتب الحديث، وهذا إشكال سجّله السنّة على الشيعة وسجّله الشيعة على السنّة، فقال الطرفان بأنّ الكثير من كبار المحدّثين، بل أئمّة الحديث والجرح والتعديل وردت فيهم طعونٌ عدّة[1]، وأنّ الوضّاعين كثروا في كتب الحديث المذهبي الآخر، ومن ثم لا يمكن الوثوق بحديث سائر المذاهب الإسلاميّة؛ لكثرة

(١) انظر: أحمد الماجد البحراني، توثيق رواة الصحاح: ٢٠ ـ ٢٨، ٤٦ ـ ٥٦.

الوضاعين عندهم، ومن كبار الرواة الواقعين في الطرق والأسانيد، كيف وبعض كبار رواتهم كانوا من جماعات الدولة الأمويّة كالزهري وغيره، ومن النواصب والخوارج[١]، كما يقول بعض الإماميّة، أو من الغلاة الخارجين عن جادّة الصدق كما يقول بعض أهل السنّة.

وعليه، فحتى لو كانت المعطيات النظريّة ومقتضيات القواعد العامّة وأدلّة الحجيّة في باب الرواية والخبر، لا تميّز بين مذهبٍ وآخر في حجيّة الحديث ما دام شرط العدالة أو الوثوق أو الوثاقة موجوداً، إلا أنّ الحواجز الميدانيّة هي التي تعيق إمكانيّة الرجوع إلى مصادر الحديث المختلف في المذهب.

مثلاً يذكر العلامة الأميني (١٩٧٠م) في المجلّد الخامس من الغدير، بحثاً مطوّلاً للحديث عن الوضع والموضوعات والوضاعين في مصادر أهل السنّة راداً على بعض أهل السنّة ـ مثل عبد الله القصيمي ـ الذين اتهموا بدورهم الشيعة بالوضع، وقد جمع الأميني انطلاقاً من كلمات علماء رجال أهل السنّة ٧٠٢ كذاباً عندهم، وقدّم فهرساً بـ٣٥ وضاعاً تبلغ مجموع أحاديثهم الموضوعة والمقلوبة ٩٨٦٨٣ حديثاً، بل ذكر بعض أسماء علماء أهل السنّة ممّن اتهموا بالكذب[٢].

وعلى المنوال عينه، تأتي أعمال الشيخ محمد حسن المظفر (١٣٧٥هـ) حيث قدّم لنا تجربتين فيهما قدر كبير من التكرار:

إحداها ما جاء في كتابه الشهير (دلائل الصدق لنهج الحقّ)، حيث أورد أسماء علماء ورجال كبار سنّة طعن عليهم، وسجّل أسماء ٣٦٦ راوياً عندهم وصفوا بالكذابين[٣]

---

(١) حاول الكاتب أحمد الماجد البحراني في كتابه الذي خصّصه لهذا الموضوع، جمع عدد من الرواة المعتمدين في كتب حديث أهل السنّة، ممّن رووا عنه، من الخوارج والنواصب، فانظر له: توثيق رواة الصحاح: ٥٧ ـ ٢٥١.

(٢) انظر، الأميني، الغدير ٥: ٢٩٨ ـ ٤٦٤.

(٣) المظفر، دلائل الصدق ١: ٧ ـ ٢٨٦.

وقد طبعت هذه التجربة عينها في القاهرة في كتاب مستقلّ حمل عنوان (رجال السنّة).

أمّا التجربة الثانية، فكانت كتاب (الإفصاح عن أحوال رواة الصحاح) الذي نشرته مؤسّسة آل البيت في أربعة مجلّدات، جمع فيه من طُعن فيهم من الرواة، كما تعرّض فيه لمن ضعّفوه لأنّه روى فضائل أهل البيت.

إلى غيرها من كتب في هذا المجال.

وفي هذا السياق، يظهر حجم الروايات الموضوعة والرجال الوضّاعين في كتب أهل السنّة، ويكفي أبو هريرة الذي كتب عنه السيّد عبد الحسين شرف الدين للتدليل على ذلك، إذ لديه أكثر من خمسة آلاف رواية لوحده، ومعه فكيف يمكن لعاقل أن يعتمد على هذه الكتب وهذا هو حالها؟!

وهكذا الحال على المقلب الآخر؛ فالسنّة يعتقدون بأنّ الشيعة بيت الكذب[١]، وأنهم كذبوا حتى على مستوى اختلاق كتاب الكافي برمّته ونسبته إلى الكليني؛ وكذلك الزيادة لآلاف الروايات على كتاب التهذيب للشيخ الطوسي وهكذا.

مداخلات وتعليقات على الموانع التطبيقيّة الميدانيّة

لابدّ لنا هنا من بعض الوقفات، لكن من الضروري أن نعرف أنّ أغلب هذه المشاكل الميدانية قد بحثناها بالتفصيل في كتابنا: (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإماميّة)[٢]، حيث درسنا مجمل هذه الملاحظات وتفاصيلها بما لا يمكن تكراره هنا؛ إذ بلغ مئات الصفحات، وقد تعرّضنا لمختلف الاتجاهات في تقويم الحديث النبوي عند المذاهب، وناقشنا الكثير من إشكاليّات الشيعة على الحديث السنّي وإشكاليات السنّة على الحديث الشيعي، وتوصّلنا إلى ما أطلقنا عليه (الاعتبار الإجمالي للحديث غير

---

(١) انظر: ابن تيمية، منهاج السنّة النبويّة ١: ٥٩ ـ ٦٨، و٢: ٤٦٤ ـ ٤٦٨.

(٢) راجع: حيدر حبّ الله، المدخل إلى موسوعة الحديث النبويّ عند الإماميّة: ٣٨٥ ـ ٦٤٨.

المذهبي).

وقد رأينا هناك في تحرّينا ـ وبالأرقام والشواهد ـ أنّ أغلب إن لم يكن جميع الإشكاليّات التي يوجّهها كلّ فريقٍ مذهبي إلى حديث الفريق الآخر يعاني هو منها في مكانٍ ما من حديثه، ولكنّه يمتلك تخريجات لحلّ المشكلة التي واجهها هو في حديثه المذهبي، فيما يرفض تطبيق تلك المخارج على الحديث غير المذهبي، وهذا نوع من الازدواجية غير الموضوعيّة التي رأيناها.

لكننّا هنا سنتوقّف قليلاً عند بعض الملاحظات التي قد لا نكون قد ذكرناها أو بعضَ جوانبها في ذلك الكتاب، أو نشير إليها هنا بوصفها عناوين عامّة باختصار شديد، ومن أراد التفصيل فليراجع هناك.

وعلى أيّة حال، فهذه الموانع التطبيقية يمكن التعليق عليها بتعليقات سريعة أبرزها:

التعليق الأوّل: إنّ النظريات التي تعطي الحجيّة لقول الرجالي يمكن فرض مصداق لها في علم الرجال غير المذهبي، فمثلاً على نظريّة الخبروية أو مطلق الظنّ أو الاطمئنان النوعي والشخصي أو على نظريّة خبر الثقة أو العدالة (كما بيّنا سابقاً) أو غيرها، لا يوجد مانع يمنع عن الرجوع إلى توثيقات وتضعيفات ومعطيات علماء المذاهب الأخرى فيما يقدّمونه، وقد تعرّضنا في بحوثنا الرجاليّة لمشكلة الفساد العقدي في بعض الرجاليّين مثل ابن عقدة الزيدي وابن فضال بالنسبة للإماميّة، وأجبنا وغيرنا عن تلك الملاحظة هناك.

لكن توجد مشكلة واحدة بسيطة، وهي أنّه كيف نوثق أئمّة الفقه والأصول والتاريخ والحديث والرجال عند المذاهب الأخرى؟ إنّنا لا نجد لهم توثيقاً في علم الرجال المذهبي فكيف نفتح هذا الباب الأوّل الأهم في هذا المجال؟

الجواب الذي نراه هنا هو ما طرحناه في مباحثنا الرجاليّة عند الحديث عن إثبات الوثاقة والعدالة بالشهرة والاستفاضة، حيث قلنا هناك بأنّ شهرة وثاقة عالم من العلماء وعدالته ونزاهته وتقواه وتديّنه وورعه، بين أبناء طائفته كافٍ لأبناء الطوائف الأخرى

الذين لا اطّلاع لهم على أحوال هذه الطائفة وخصوصيّاتها من الداخل، فتوثيق الشيخ الكليني لا يحتاج أن يثبت في مصادر أهل السنّة، وتوثيق الشيخ البخاري لا يحتاج أن يثبت في مصادر الشيعة، فكلّ أمّةٍ من الناس أعرف برجالها ورموزها، فإذا أطبقت ـ واشتهر بينها، بلا معارض عندها ولا عند غيرها، ولا كاشف عن الخطأ في هذا الإطباق ـ على وثاقة شخص من كبار رموزها، كفى في التوثيق، نعم لو ثبت المعارض أمكن التفصيل في المسألة.

وهذا الذي ندّعيه أمرٌ عقلائي، فأنت عندما تذهب إلى قرية أو مدينة، وترى اشتهار الحديث عن كرم شخصٍ من الأشخاص، بحيث يبدو أمراً منتشراً، ولا يظهر لك مبرّرٌ عكسي لهذه الشهرة ولا معارض أو مخطّئ، ففي هذه الحال ترى أنّ هذا الشخص كريم، وهكذا لو دخلت مسجدهم فوجدت المئات يصلّون خلفه، وأنت تعلم أنّهم يطلبون عدالة الإمام في العادة، ففي هذه الحال حتى لو لم تتأكّد من عدالتهم هم فرداً فرداً، فإنّ منطق الاحتمال يشير إلى الاطمئنان بوثاقة هذا الشخص في العادة، ما لم يبرز بعد الفحص اللازم معارض أو معطى عكسي تماماً، فهذه سبل عقلائيّة معرفية متداولة.

وهذا تماماً كاشتهار شخص بالخبرويّة في قريته في مجال معين، فلا يحتاج أن يكون شهد لك شخص من أبناء قريتك أو تكون قد أحرزت وثاقة أبناء قريته، بل تكفي حالة الشياع في قريته ما لم يظهر معارض فيها أو في قريتك أو يظهر لك خطأ منشأ هذا الشياع، وهذا أمر عقلائي واضح، ليس يمكن أن يواجهه إلا أزمة الثقة التي تحدّثنا عنها سابقاً.

وبعد تحقيق هذا المدخل الأساس(١)، يرجع الشيعي ولو لبعض رجاليّي السنّة وبالعكس مثلاً، فيطبّق عليهم ما يطبّقه على أيّ عالم رجالي.

---

(١) بهذه الطريقة حصل لنا شخص غير إمامي موثّق، فيطبّق قانون الأخذ بتوثيقاته على اختلاف المباني في حجية قول الرجالي، وقد قبلوا بالأخذ بتوثيقات غير الإمامي الموثَّق، فانظر: مقباس الهداية ١: ٣٦٤.

نعم، لو ثبت له خطؤهم في التوثيق أو التضعيف أو استنادهم إلى نظريّة غير ثابتة عنده في توثيقٍ هنا أو تضعيف هناك، مثل نظريّة عدالة الصحابة بالنسبة للإمامي، فمن حقّه رفض التوثيق، وهكذا لو ضعّفوا على أساس فهمهم لروايات الراوي واتّهامه بالتشيّع وكان الإمامي لا يرى أنّ هذه الروايات موجبةً للطعن في هذا الراوي، فمن حقّه رفض هذا الطعن وتخطئة الرجاليّين السنّة فيه[1]، وهكذا.

ومرجع ذلك كلّه إلى أنّ حجيّة قول الرجالي تسقط عند العلم بخطئه أو تهاوي الظنّ بصحّة قوله على جميع المسالك في حجيّة قول الرجالي تقريباً، وهذا تطبيقٌ من تطبيقاته.

ولو فرضنا أنّ باب التوثيقات والتضعيفات تكثر فيه المشاكل المتناقضة على مستوى النظريّات التي ينطلق منها الرجاليّون من المذاهب، والأصول الموضوعة التي يعتمدون عليها، فإنّ علم الرجال لا يقف عند هذا الحدّ، بل هو يتصل بالتعريف باسم الراوي واسم والده وجدّه وكُنيته ولقبه وانتسابه المناطقي والعشائري والقبلي، وبعض المعلومات عن حياته، وكذلك تاريخ ولادته ووفاته، وأسماء كتبه ومصنّفاته، وطبيعة عمله ومهنته، ومن روى عنهم ورووا عنه والكثير من المعلومات الأخرى التي لا تدخل في إطار الاختلاف في الأصول الموضوعة للتوثيق والتضعيف عند المذاهب، وهذا لا أظنّ أنّه يوجد مبرّر لتجاهلها من قبل أحد بحجّة التمايز المذهبي.

يشار أيضاً إلى أنّ الرواة المشتركين الواردين في مصادر الشيعة والسنّة، ليسوا قلّة، بل عددهم معتدّ به، وقد صدر عن (دفتر تبليغات) في إيران مؤخّراً كتاب (راويان مشترك

---

(١) يحسُن في هذا المجال مراجعة ما صنّفه العلامة محمد بن عقيل العلوي الحسيني الحضرمي، من كتابٍ ماتع وهو: العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل، ولكنّه رغم كل النقد الذي يوثقه، يلتمس للمتقدّمين عذراً فيما سلكوه من تضعيف أو غمز أو تجاهل لأهل البيت وللرواة المنتمين إليهم، ويرى أنّ القرون المظلمة بالجور والعسف في زمن الأمويين والعباسيين تصلح عذراً لهؤلاء العلماء ولو في بعض الحالات وغير ذلك، ذاكراً بعض الشواهد على هذا الأمر، فانظر له: العتب الجميل: ١٧١ ـ ١٧٩.

پژوهشی در بازشناسی راویان مشترک شیعه واهل سنت)، لمجموعة مؤلّفين هم: حسين عزيزي، وپرويز رستگار، ويوسف بيات، وقامت بنشره مؤسّسة بوستان كتاب، في مدينة قم، وقد صدر منه باللغة الفارسيّة ثلاثة مجلّدات، اشتملت على ٥٢٣ راوياً، مرتبين على الترتيب الألفبائي، وأوّلهم أبان بن تغلب، وآخرهم يونس بن يعقوب.

التعليق الثاني: لم أفهم وجه التمييز الدقيق في الأداء المذهبي تجاه تراث المذاهب الأخرى، فالشيعة مثلاً يرجعون عندما يريدون ممارسة بحث تاريخي إلى كتب التاريخ بلا فرق في مؤلّفيها بين الشيعة والسنّة، وهذه سيرتهم منذ قديم الأيام إلى يومنا هذا، وهكذا عندما يريدون دراسة مسألة فلسفية أو كلاميّة أو لغوية أو معجميّة أو نحوية أو صرفيّة أو بلاغية أو تفسيرية أو عرفانية أو قرآنية أو غير ذلك، ليس يتجاهلون في الغالب تراث المذاهب الأخرى، لاسيما المذاهب الكبرى السائدة، بل حتى في كتب الفقه والأصول استمرّت هذه الحال حتى القرن الحادي عشر الهجري حيث بدأت بالانحسار، ولهذا نجد بحوثاً أصولية شيعيّة على متون سنيّة كمختصر ابن الحاجب، لكنّ الغريب أنّه عندما نصل اليوم إلى الحديث والرجال والفقه والأصول، تظهر هذه القطيعة تماماً! فلا يشعر الباحث الفقهيّ أو الأصولي أنّه معنيّ أساساً بالذهاب خلف التراث الأصولي أو الفقهي للمدارس الإسلاميّة الأخرى، لا لكي يقلّدها، بل لكي ينظر فيها ويثري معلوماته ويناقش ويحلّل كما يفعل في تراثه بنفسه!

كيف يمكن تفسير هذا الأمر؟ هل تجد مفسّراً شيعيّاً لا يرجع إلى تفسيرَي الطبري والفخر الرازي؟ ألم يضع العلامة الطباطبائي تفسيرَي الرازي والمنار أمامه، وهو يقوم بتدوين تفسيره الوزين؟ وهل تجد مؤرّخاً شيعياً لا يرجع إلى مقدّمة ابن خلدون أو تاريخ الطبري؟ وهل تجد فيلسوفاً أو باحثاً فلسفيّاً شيعياً أو سنياً لا يرجع إلى ابن سينا أو الفارابي أو بهمنيار أو حتى غير المسلمين مثل أرسطو وأفلاطون وغيرهم، فلا يرى بُداً من الرجوع إليهم لاستكمال بحثه وإنضاجه، ولا يشعر بأيّ حرج في هذا المجال ولا بأيّ

خوف على الهويّة؟ فلماذا عندما نصل إلى كتب الحديث والفقه يظهر الحظر أو القطيعة؟ هل السنّي في علوم اللغة يمكن أن نرجع إليه لننظر في تراثه ونستفيد منه فيما لا نرى عنده فيه من خطأ، وهناك يكون صادقاً وخبيراً، أمّا في كتب الحديث فلا؟ ما هو السبب الموضوعي العلمي في هذا الأمر غير أزمة الثقة العامّة التي تمثل تراكمات الصراع المذهبي لا أنّه توجد خصوصية علميّة في الموضوع؟

ولعلّه لهذا نجد المحقّق القزويني يورد نقضاً على الذين يُشكلون على علم الرجال بأنّه يرجع إلى المصادر الرجاليّة غير الإمامية كابن فضال الفطحي وابن عقدة الزيدي بالقول بأنّهم يرجعون لكتب أهل اللغة بفروعها، وغالب مصنّفيها من غير الإماميّة[1]، مع أنّ الانحيازات المذهبيّة لم تبتعد أحياناً عن كتب اللغة ونتائجها أيضاً كما يعرف المختصّون.

التعليق الثالث: إنّ ما نتحدّث عنه هنا هو رفض إصدار حكم مسبق على التراث الحديثي للمذاهب الأخرى، أمّا لو أنّ شخصاً إماميّاً ذهب وبحث في كلّ كتب الحديث السنيّة مثلاً، وتوصّل إلى وجود خلل مشترك فيها يؤثر في كلّ قيمتها التاريخيّة، وقدّم شواهد على ذلك، أو قام بهذا الفعل في حقّ كتاب البخاري أو مسلم أو غيرهما، فهذا خارج عن إطارنا تماماً، فنحن نقرّ له بما توصّل إليه ونقبل منه موقفه، حتى لو اختلفنا معه في المعطيات التي قدّمها ولم نوافقه في نتيجته لكنّنا نحترم جهده.

وهذا معناه أنّه يوجد فرقٌ عظيم بين إصدار حكمٍ مسبق على التراث الحديثي للمذاهب الأخرى، وبين أن يقوم الباحثون في كلّ مذهب بدراسة مصادر الحديث الأخرى في سائر المذاهب، كما يدرسون مصادرهم، ويحقّقون فيها وفي نُسَخها، وفي إثبات نسبتها لأصحابها، وفي مناهج مؤلّفيها، وفي مشاكلها الداخليّة والخارجية، ثم يقولون ما يقولون، فهذا مثل أن يبحث الإمامي في التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم القمي، ويرى أنّه لا قيمة لنُسخة التفسير المتداولة اليوم بين أيدينا ـ كما هو الصحيح،

(١) التعليقة على معالم الأصول ٧: ٢٢٩.

وفقاً لما بحثناه مفصّلاً في علم الرجال ـ فهذا شيء طبيعي.

لكنّ هذا معناه أنّه يلزم على جميع المذاهب أن يدرسوا دائماً مصادر الحديث الإسلاميّة الأخرى بموضوعية وتجرّد، لينظروا فيها، كما يدرسون دائماً مصادر حديثهم، وليخرجوا بما يريدون بعد ذلك، أما أن يغلقوا باب البحث فيها أو يبحث فيها شخص أو شخصان، كما هي الحال عند الإماميّة بالنسبة لكتب السنّة، حيث يوجد بعض الأشخاص المهتمّين بهذا الموضوع(١)، ولا يشكّلون الواحد في العشرة آلاف من المتخصّصين بالحديث والرجال والفقه، بحيث لا نجد عند الإماميّة درساً قائماً ثابتاً في تحقيق التراث الحديثي السنّي كما هي الحال في دراسة الحديث الإمامي، بل يتخذون موقفاً مسبقاً، ثم لو دخلوا الموضوع فيكون دخولهم متفرّعاً على هذا الحكم المسبق وليس سابقاً عليه.. إنّ هذا كلّه هو الذي لا نفهم مبرّراً له.

والمشهد على المقلب السنّي أشدّ وأقسى، في تجاهل الحديث الإمامي والإباضي والزيدي والإسماعيليّ، وكأنّه لا وجود له في تاريخ المسلمين، وإذا أُريد له أن يُدرس فيُدرس بعد الحكم المسبق عليه سلباً، لا أنّه يُدرس لكي نخرج بنتائج في الحكم عليه سلباً أو إيجاباً!

من هنا، نحن نطالب بأن تكون دراسة مصادر الحديث والرجال عند كافّة المذاهب مادةً أساسيّة في جميع المعاهد الدينية عند المسلمين قاطبة، لتُدرس المصادر الحديثية دراسة موضوعيّة محايدة، يتمّ التعامل فيها بطريقة مهنيّة وأكاديميّة عالية، قبل صدور الأحكام عليها، وتظل مادّةً ثابتة يدرسها كلّ متخصّص، لا أنّه يبحث شخصٌ أو شخصان فيها،

(١) مثل شيخ الشريعة الإصفهاني، والعلامة الأميني، والشيخ محمد حسن المظفّر، والسيد هاشم معروف الحسني، والسيد علي الميلاني، والسيد محمد رضا الجلالي، وأمثالهم، وغالبهم ـ بصرف النظر عن خلفيّاتهم البحثية، وطريقة تناولهم للموضوعات، مما فيه الكثير من المناقشات التي أشرنا لبعضها في كتاب المدخل لموسوعة الحديث النبوي ـ غالبهم ظهروا في العصر الحديث، أمّا قبله فلا تكاد تعثر على شيء مهمّ في هذا الصدد.

ثم يتّكل المذهب كلّه على أحكامهم، فيما لا يفعلون ذلك مع مصادرهم المذهبيّة الداخليّة!

التعليق الرابع: إنّ عدد الضعفاء يختلف حسب اختلاف النظريات، وطريقة الأميني والمظفر وأمثالهما قامت على جمع كلّ من كان هناك نصّ لعالم سنّي رجالي في تضعيفه، ولو كان هذا العالم السنّي مثل الذهبي المتأخّر زمناً جداً، ونحن إذا طبقنا هذه الطريقة في الوسط الشيعي وجمعنا الضعفاء في كتب الشيعة آخذين بعين الاعتبار مباني مثل العلامة الحلي وابن داود والجزائري و.. لوصلنا لأرقام كبيرة أيضاً، فالضعفاء أو المذمومين أو المتروكين عند ابن داود بلغ عددهم ٥٦٥ راوياً، وعند العلامة الحلي ٥٠٩ رواة، وعند الجزائري (١٠٢١هـ)، ١١٦٨راوياً، وعند محمد طه نجف (١٢٧٧هـ) ٥٤١ راوياً، وعند الغضائري ١٥٩ راوياً، بل قد استدرك السيد الجلالي على النسخة المطبوعة اليوم لرجال الغضائري، مما نُقل عن الغضائري في الكتب الأخرى، فبلغ ضعفاء الغضائري معه ٢٢٥ راوياً وهكذا.

بل قد قام الشيخ حسين الساعدي مؤخراً، تحت إشراف مؤسّسة دار الحديث، بطباعة كتاب من ثلاثة مجلّدات تحت عنوان: الضعفاء من رجال الحديث، جمع فيه كل من جرى حديثٌ عن تضعيفه فبلغت موسوعته ٤٠٧ رواة.

إذن، فالفارق بين السنّة والشيعة في عدد الضعفاء، ليس بالفارق الهائل الخيالي حتى يتهم السنّي الشيعة بضعف رواتهم عندهم، أو يتهم الشيعي السنّي بضعف رواته عنده، لاسيما وأنّ عدد الرواة في كتب الشيعة لا يقل عن عشرة آلاف راوٍ فالضعيف لا يزيد عن العُشر لو بلغنا به ما بلغنا، كما أنّ الرواة في كتب السنّة أزيد من ذلك بكثير، فالحال هي الحال نفسها.

إذن، فيجب أن ننظر بشموليّة لهذه الظاهرة، أي ظاهرة الوضّاعين والضعفاء وعند الطرفين معاً، ثم نحكم بعدها بما نريد أن نحكم به.

التعليق الخامس: إنّ بعض رجال أهل السنّة ـ وكذا الشيعة ـ قد يضعّفون راوياً، لكن ليس من الضروري أن ينسب تضعيفه للطائفة كلّها، لكثرة وجود اختلاف في تضعيف بعض الرجال، مثل محمد بن سنان وسهل بن زياد و.. وهذا معناه أنه لا يصحّ أن نحكم بضعف هذا الراوي عند الشيعة أو السنّة بمجرّد أن يكون أحد علماء الرجال ـ لاسيما المتأخّرين ـ قد ضعّفه، وقد كانت بعض الأسماء في تجربة الأميني والمظفر والساعدي من هذا النوع.

التعليق السادس: لقد كتب السنّة والشيعة في الضعفاء، بل كتب السنّة أكثر من الشيعة، فعلى الصعيد السنّي كان هناك كتاب الضعفاء الصغير للبخاري (٢٥٦هـ)، والضعفاء والمتروكين للنسائي (٣٠٣هـ)، والضعفاء الكبير للعقيلي (٣٢٢هـ)، والمجروحين من المحدّثين لابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، وتاريخ أسماء الضعفاء والكذابين لأبي حفص ابن شاهين (٣٨٥هـ)، والضعفاء والمتروكين للدارقطني (٣٨٥هـ)، والكامل في الضعفاء لابن عدي (٣٦٥هـ)، والضعفاء لأبي نعيم الإصفهاني (٤٣٥هـ)، والضعفاء والمتروكين لأبي الفرج ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، والمغني في الضعفاء للذهبي (٧٤٨هـ)، والكشف الحثيث عمّن رمي بوضع الحديث لبرهان الدين الطرابلسي الحلبي المعروف بسبط العجمي (٨٤١هـ)، وغيرها من الكتب.

وأما على الصعيد الشيعي الإمامي، فكان هناك كتاب الضعفاء للغضائري، والقسم الثاني من كتاب الممدوحين والمذمومين لأبي علي الكوفي (٣٤٦هـ)، وكذلك الممدوحين والمذمومين لأبي الحسن القمي (٣٦٨هـ)، وأيضاً لأبي جعفر الكرخي، والجزء الثاني الخاصّ بالمجروحين والمجهولين لابن داود الحلي (٧٠٤هـ)، والقسم الثاني من الخلاصة للعلامة الحلي (٧٢٦هـ)، والقسم الرابع من حاوي الأقوال للجزائري (١٠٢١هـ)، والقسم الثالث من إتقان المقال لمحمد طه نجف (١٢٧٧هـ)، ومعرفة الحديث للبهبودي المعاصر الذي خصّص فيه قسماً كاملاً للضعفاء ذكر فيه ١٥٠ رجلاً، والضعفاء من

رجال الحديث للشيخ حسين الساعدي المعاصر وغير ذلك.

وبناءً عليه، فإذا كان علماء الطرفين وجهابذتهم، متنبّهين بنسبةٍ ما إلى الضعفاء، وقد صنّفوا فيهم بكلّ جرأة وبسالة وشفافية ووضوح، وكشفوا الكثير من الضعفاء، إذاً فلماذا نهوّل عليهم بوجود ضعفاء عندهم، بدل أن يزيد ذلك اطمئناناً بوجود سعي لتصفية الحديث على الدوام؟!

ولا ندّعي صحّة كلّ الأحاديث الباقية، لكنّ تضعيف كلّ فريق لمئات من رواة الفريق نفسه دليلٌ واضح على التنبّه لهذا الموضوع وكشف الوضّاعين، وهذا ـ مبدئيّاً ـ من علامات الوثوق لا عدم الوثوق.

التعليق السابع: لقد صنّف السنّة كثيراً في علم موضوعات الحديث على خلاف الحال إماميّاً، فقد ألّفوا كتاب: الموضوعات للمقدسي (٥٠٧هـ)، والموضوعات لابن الجوزي (٥٩٧هـ)، والدرّ الملتقط في تبيين الغلط للصاغاني (٦٥٠هـ)، والموضوعات لابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، والمنار المنيف لابن قيم (٧٥١هـ)، واللئالي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، وتنزيه الشريعة لابن عراق (٩٦٣هـ)، والموضوعات الكبير للملا علي القاري (١٠١٤هـ)، وله أيضاً المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، و..

ولم يصنّف الشيعة الإماميّة مستقلاً في هذا العلم، ولعلّ أهمّ كتابين لهما جاءا في القرن العشرين، وهما كتاب الأخبار الدخيلة للمحقّق التستري (١٤٠٥هـ)، والموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (١٤٠٣هـ)، ويبدو أنّ هناك مشروعاً ضخماً في هذا الإطار سيقوم به مركز دار الحديث في قم قريباً كما سمعنا.

وعليه، فمهما اختلفنا مع هذا أو ذاك في تقويم الموضوع، وبعضهم جعل الحديث الضعيف السند موضوعاً وهو خطأ، إلا أنّ هذا يدلّ على وجود حسّ نقدي في هذا المجال، ويؤكّد سعيَ السنّة والشيعة لتصفية الحديث، مما يزيد الوثوق في الجملة ولا

يضعّفه.

التعليق الثامن: إنّ رقم ٩٨٦٨٣ حديثاً من صنع ٣٥ وضاعاً كما يذكر العلامة الأميني رقم موهم جداً؛ إذ يتصوّر أنّ هذا العدد من الأحاديث موجودٌ الآن في مصادر أهل السنّة، في حين ليس المراد ذلك، بل كلّ ما في الأمر أنّ هؤلاء الرواة نُقل تاريخياً أنهم وضعوا هذا العدد، ولا يعني ذلك وجود هذا العدد من الروايات لهم في مصادر الحديث اليوم، تماماً كما يقال: إنّ فلاناً جمع كتابه من أصل ٦٠٠٠٠٠ حديث، لكنّ الستمائة ألف هذه لم تعد موجودة اليوم، فلا ينبغي أن يؤخذ الإنسان بمثل هذه الأرقام فيُفهم مراد العلامة الأميني خطأ.

التعليق التاسع: إنّ عندي ملاحظة على دعوى الأميني والمظفّر وغيرهما أنّ علماء الرجال السنّة ضعّفوا بعضهم بعضاً، وهي أنّني وجدت أنّ أكثر المعلومات حول نصوص التضعيف قد أتوا بها من كلمات كلّ من الذهبي (٧٤٨هـ)، وابن حجر (٨٥٢هـ)، وهي نصوص متأخّرة جداً، لا أنها موجودة في مصادر هؤلاء الرجاليّين أنفسهم، بل تفصلهم عنهم أربعمائة سنة وأقلّ أو أكثر، فكيف نعرف صحّة هذه المنقولات؟!

نعم، نحن لا نشكّ في وجود جدل حول عدد محدود من علماء الرجال السنّة، لهذا نحن لا نأخذ بمن كانت هذه حاله كائناً من كان، لكن نظراً لكثرة عدد علماء الرجال السنّة الذين وصلتنا مؤلّفاتهم في القرون الخمسة الهجرية الأولى، فإنّ تضعيف عدد قليل منهم لا يضرّ، كما أنّ تضعيف النجاشي لأبي جعفر الكرخي أحد الرجاليّين الشيعة المفقود كتابه لا يضرّ أيضاً، وكذلك إسقاط بعض علماء الشيعة ـ كالسيّد الخوئي ـ لنسخة كتاب الغضائري، أو عدم قولهم بحجيّة قول المتأخّرين وهم يعدّون بالعشرات.

ويزداد الأمر وضوحاً عندما نعرف أنّ متأخّري السنّة بعد القرن الخامس الهجري أغلب كلامهم نقلٌ عمّن سبقهم وتحليلٌ وحدس واجتهاد تقريباً في حقّ الرواة الأوائل،

ومعه فإذا كانت حجيّة قول الرجالي من باب أهل الخبرة أو الظنّ أو الاطمئنان أو الوثاقة فأيّ فرق بين السنّي والشيعي إلا من وقع فيه كلام بخصوصه؟!

علماً أنّ نصوص علماء الشيعة في حقّ بعضهم ليست هيّنةً أبداً، ولك مراجعة نصوص المرتضى والمفيد والنجاشي من باب المثال، بل هناك نصوص لبعض العلماء من الإماميّة تحدّثنا عنها في بحوثنا الرجاليّة تعدّ في غاية القسوة في حقّ الشيخ الطوسي والشيخ الصدوق والشيخ الكليني، ولنترك هذا الموضوع ونطوي عنه كشحاً فلا داعي للإطالة.

نظريّة المظفر في حجيّة روايات أهل السنّة، مداخلة عابرة

ذهب الشيخ محمّد حسن المظفر في (دلائل الصدق) إلى سقوط حجيّة روايات أهل السنّة؛ لكثرة الوضّاعين ولتضعيف بعضهم بعضاً، وقد تقدّم الحديث في هذا الموضوع. لكنّ النقطة الأخرى في نظريّته هي قوله بحجيّة روايات أهل السنّة الواردة في فضائل أهل البيت حجيّةً حقيقيّة، لا من باب إلزام الخصم، والسبب أنّ مدح أهل البيت كانت عقوبته الموت، فمن يروي إذاً فهو مضحٍّ لا يُحتمل في حقّه الكذب.

يقول المظفر: «إنّ عامّة أخبارهم التي نستدلّ بها عليهم حجّة عليهم؛ لأمرين: [الأمر] الأوّل: إنّها إمّا صحيحة السند عندهم، أو متعدّدة الطرق بينهم؛ والتعدّد يوجب الوثوق والاعتبار، كما ستعرفه في طيّ مباحث الكتاب. الأمر الثاني: إنّها ممّا يقطع عادةً بصحّتها؛ لأنّ كلّ رواية لهم في مناقب أهل البيت ومثالب أعدائهم، محكومة بوثاقة رجال سندها وصدقهم في تلك الرواية وإن لم يكونوا ثقاتاً في أنفسهم، ضرورة أنّ من جملة ما تُعرف به وثاقة الرجل وصدقه في روايته التي يرويها: عدم اغتراره بالجاه والمال، وعدم مبالاته في سبيلها بالخطر الواقع عليه، فإنّ غير الصادق لا يتحمّل المضارّ بأنواعها لأجل كذبة يكذبها لا يعود عليه فيها نفع، ولا يجد في سبيلها إلّا الضرر. ومن المعلوم أنّ من يروي في تلك العصور السالفة فضيلة لأمير المؤمنين عليه السّلام أو منقصة لأعدائه فقد

غرّر بنفسه، وجلب البلاء إليه، كما هو واضح لكلّ ذي أذن وعين»[١].

ونحن نقبل ـ من حيث المبدأ ـ مثل هذا التحليل، لكنّنا نورد عليه بأنّ نظريّته ليست بجامعةٍ ولا مانعة:

أ ـ أما أنّها ليست بجامعة؛ فلأنّه إذا كان هذا هو المعيار، وهو ظهور علائم الصدق، فهو لا يختصّ بروايات فضائل أهل البيت؛ إذ الروايات التي تنادي بالثورة على الحاكم أو عدم التعاون مع النظام الفاسد، فيها هذا الشقّ أيضاً، وكذلك العديد من الروايات التي فيها هذه الخاصّية، فلماذا اختار المظفر شيئاً واحداً وترك سائر الأقسام؟ أليس رواية روايات في قدم القرآن ـ بصرف النظر عن المعارض ـ في عصر حكم المعتزلة فيه ذلك، والعكس صحيح في ظرف حكم الحنابلة؟!

ب ـ وأما عدم المانعيّة؛ فلأنّه كما صحّ لأهل البيت وأنصارهم في فترة انهيار الحكم الأموي وصعود العباسيّين أن يرووا آلاف الروايات؛ فلماذا في هذه الفترة لا يصحّ لأيّ كاذب أن يروي في الفضائل مع عدم وجود بُعد التضحية المذكور؟!

يُضاف إليه فترة الحكم البويهي (٣٢١ ـ ٤٤٧هـ) التي ظهرت فيها كتب سنّيةٌ كثيرة في الحديث، فإنّ رواية فضائل أهل البيت فيها موجبٌ للمدح لا للعقاب، وكذلك ظهرت في العصر العباسي وهو عصر تدوين الحديث والموسوعات الكبرى عند أهل السنّة، عدّة دول شيعيّة مهمّة لم تكن تمارس قمعاً على من يروي في فضائل أهل البيت، مثل الدولة الحمدانيّة (٣١٧ ـ ٣٩٩هـ)، والدولة الفاطميّة (٣٥٨ ـ ٥٦٧هـ) وغيرها، على أنّ رواية فضائل علي في العصر العباسي لم يكن فيها عقوبة إذا ضمّ لها الراوي فضائل سائر الصحابة، وهذه كتب الحديث السنّية ـ بما فيها الصحيحان ـ زاخرة بمدح أهل البيت، وقد أُلّفت في العصر العباسي، ولم يتعرّض أصحابها لمضايقات تُذكر، فلم يحصل

---

(١) انظر: المظفر، دلائل الصدق لنهج الحقّ ١: ٧.

مع سائر العلماء ما حصل مع الإمام النسائي مثلاً.

فنظريّة الشيخ المظفر صحيحة من حيث المبدأ، غير أنّها ليست جامعةً ولا مانعة، ولا شك في أنّ وجود روايات المدح لأهل البيت في مصادر أهل السنّة موجبٌ لتقوية الوثوق بها نوعاً ـ على تفصيل ـ كما لا يخفى، لكن إذا كان هؤلاء يضحّون لأجل الرواية في مدح أهل البيت ألا يوجب ذلك نوع مدحٍ لهم أو شيئاً من هذا القبيل، ومن ثم يمكن ـ ولو في الجملة ـ الاستفادة من سائر رواياتهم في غير هذا المجال؟!

نتائج البحث في المصادر الحديثية غير المذهبيّة

والنتيجة: إنّنا بعد أن كانت العبرة بالوثوق أو الوثاقة، لا العدالة ولا شرط الإيمان، لم نرَ فرقاً في لزوم الرجوع بين مصادر الحديث عند المسلمين جميعاً، مع اعتقادنا بوجود تفاضل بينها كما هو واضح، وبضرورة ممارسة نقد داخلي فيها بشكل متوازٍ.

من هنا دعونا ـ وما نزال ـ إلى تأسيس موسوعة حديثيّة إسلاميّة عامة تكون مرجعاً حديثيّاً لكافّة المسلمين، ودعونا ـ وما نزال ـ لموسوعة رجاليّة إسلاميّة عامّة كذلك، وكذلك أيّدنا طرح العلامة الشيخ محمّد مهدي شمس الدين في العمل على فقهٍ إسلامي عام، كما هي عادة القدماء، يجمع بين العموميّة ويحترم لكلّ فقيهٍ ما عنده من الهويّة المذهبيّة.

والذي يبدو أنّ سيرة علماء الإماميّة وأمثالهم قد انعقدت على هذا التواصل، لهذا تجدهم يرجعون في علم التفسير والتاريخ واللغة والنحو والصرف وأسباب النزول والفلسفة والكلام والعرفان و.. إلى كتب سائر فرق المسلمين، بل وغير المسلمين أحياناً كالفلسفة، ثم يبحثون فيها ويأخذون ما يرونه الصالح منها وينتقدون ما يعتقدونه الباطل.

المحور الخامس

نظريّة الجبر السندي

تمهيد

يُقصد بهذا المحور أنّه لو جاءنا خبرٌ أو حديث ليس بحجّة، كما لو لم يروِه الثقة، لكن قامت إلى جانبه أمارة أو أمارات ليست حجّةً في نفسها أيضاً، بيد أنّه حصل من اجتماع الاثنين ظنٌّ يساوي الظنّ الآتي من خبر الثقة أو يزيد، فهل يصير الخبر بذلك حجّةً أو لا؟

هذا ما يسمّى بنظريّة الجبر (الانجبار)، وأبرز تطبيق له بل يكاد يكون هو الغالب جداً، أنّه إذا عمل الأصحاب وقدامى الفقهاء مثلاً بخبرٍ هو في حدِّ نفسه ضعيف السند أو غير حجّة، فهل يجعله ذلك بمستوى الحجيّة، فيجبر ضعفه أو لا؟

يكشف الرصد التاريخي عن نفوذ هذا المنهج في تقويم الحديث بشكلٍ واسع في كلمات علماء المسلمين عبر التاريخ وممارساتهم الاجتهاديّة في النصوص وتوثيقها، وقد تعرّضنا للمواقف والاتجاهات والبحث التاريخي في هذا الموضوع في محلّه من كتابنا: نظرية السنّة[1]، ومواضع من كتابنا: المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي، فليراجع حتى لا نكرّر أو نطيل، وقد اختار العديد من علماء أهل السنّة والسلفيّة نظريّة الجبر أيضاً[2]. وقد صنّف المحقّق محمد باقر بن محمد جعفر الفشاركي (١٣١٦هـ) رسالةً مستقلّة في هذا

(١) نظريّة السنّة: ٤٤٤ ـ ٤٥٣.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن تيمية، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢: ٨٩ ـ ٩٠؛ وعبد الفتاح أبو غدّة، الأجوبة الفاضلة (التعليقات): ٢٨ ـ ٢٣٨.

الصدد، بعنوان: رسالة في انجبار (ضعف) السند بالشهرة، توجد مخطوطتها في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، برقم: ٢/ ٦ خوئي.

وتعدّ هذه النظريّة في غاية الأهميّة لو أخذنا بها أو رفضناها؛ لأنّها لو صحّت لصحّحت عدداً كبيراً جداً من الروايات الموجودة في أيدي المسلمين وكانت محسوبةً على الأخبار الضعيفة، فيما تظلّ هذه الأخبار غير حجّة لو لم نعمل بقاعدة جبر الأسانيد.

أولاً: عناصر قيامة نظريّة الجبر السندي

تقوم نظريّة الجبر في الثقافة الاجتهاديّة السائدة عند علماء المسلمين، على مجموعة عناصر أو أركان، أهمّها العناصر الآتية:

١. تحقّق الشهرة العمليّة الاستناديّة

العنصر الأوّل: حصول الشهرة العمليّة؛ فإنّ الشهرة تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: الشهرة الفتوائية، وهي ذهاب مشهور الفقهاء إلى الإفتاء بفتوى معيّنة بصرف النظر عن مدركهم ومستندهم ودليلهم في ذلك، وقد بحثوا في علم أصول الفقه أنّ هذه الشهرة حجّة في حدّ نفسها أو لا، وذهب كثيرون إلى حجيّتها[١]، فيما مال المتأخّرون من أصوليي الإماميّة إلى عدم حجيّة هذه الشهرة.

ويتعرّض الأصوليّون لهذا البحث في باب الحجج تحت عنوان الشهرة بقولٍ مطلق أو الشهرة الفتوائيّة، وهذا النوع من الشهرة لا علاقة مباشرة له بموضوع بحثنا هنا، وسيأتي.

النوع الثاني: الشهرة الروائية؛ وتعني اشتهار رواية في أوساط قدماء أهل الحديث، بحيث وردت مثلاً في مصادر حديثيّة عدّة من الدرجة الأولى.

---

(١) ينقل الشيخ السبحاني عن السيد البروجردي قوله: إنّ هناك حوالي تسعين مسألة في الفقه الشيعي لا مدرك لها إلا الشهرة، انظر: مقدّمة المهذب (تكملة التقديم) ٢: ٣.

ويستفاد من هذه الشهرة عادةً في مباحث التعارض واختلاف الأخبار، حيث قيل: إنّها ترجّح الرواية على معارِضَتها التي لا تكون كذلك، بحيث نعمل بالرواية المشهورة بالشهرة الروائيّة ونترك ما يعارضها من الروايات التي لا تحظى بهذا النوع من الشهرة، مما قد يسمّى بالشاذ النادر. وهذه الشهرة لا علاقة لها ببحثنا هنا.

النوع الثالث: الشهرة العمليّة أو الاستناديّة، وهي التي نقصد هنا أنّها تجبر الضعف السندي، والمعنيُّ بها أن نعلم أنّ مشهور الفقهاء مثلاً قد أفتوا بفتوى، وكان مستندهم في رأيهم هذا هو هذه الرواية الضعيفة السند، فإنّ عملهم بها أو استنادهم إليها يجبر ضعفها السندي[1].

نعم، ذهب عددٌ قليلٌ من العلماء إلى أنّه لا يلزم إحراز الاستناد بصورة متشدّدة، بل يكفي أن لا يكون هناك دليلٌ بيّنٌ لهم غير هذه الرواية، إذ لو لم يكفِ هذا المقدار لاستحال العثور على موردٍ لقاعدة الجبر، كما تذهب إليه بعض كلمات السيّد البروجردي والميرزا النائيني[2].

وبإمكاننا الجمع بين الرأيين إلى حدٍّ ما؛ وذلك أنّ المعيار ليس سوى العلم باستنادهم إلى هذه الرواية، ولكنّ هذا العلم تارةً يكون من حيث تصريحهم بهذا الاستناد، بأن نتتبّع كلماتهم ونرى أنّهم استدلّوا بهذه الرواية على فتواهم، وأخرى لا يتيسّر معرفة ذلك بهذا السبيل، فنُمارس توليفة تحليلات، كأن نقول: إنّ هذه الفتوى تقع على خلاف القواعد،

(١) راجع تعريف الشهرات الثلاث في: النائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٧٥، ٧٨٧؛ وأجود التقريرات ٣: ٢٧٦؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٠٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٤١ ـ ١٤٣؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٤٧؛ والهداية في الأصول ٣: ١٦١ ـ ١٦٢؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٤: ٣٦٨؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٧٦ ـ ٣٨٨؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١؛ والسبحاني، مقدّمة المجلد الثاني من المهذب ٢: ز؛ ومحمد صنقور علي، المعجم الأصولي: ٦٨٦ ـ ٦٨٧؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ٩٠؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٢٧.

(٢) كتاب الصلاة ٢: ٢٧٨، ٢٧٩؛ وفوائد الأصول ٤: ٧٨٦ ـ ٧٨٧.

ولا توافق العمومات الكتابيّة والحديثيّة، وليس عليها من دليل عقلي أو عقلائي، إذاً فلا يُحتمل أن يكونوا قد أفتوا سوى معتمدين على هذه الرواية؛ لفرض عدم وجود رواية أخرى بمضمونها بين أيدينا تامّة السند..

إنّ مثل هذا النوع من التحليلات يورث أحياناً الاطمئنان باستنادهم إلى هذه الرواية، حتى لو لم نجد في مصنّفاتهم ذلك، فالعبرة بحصول الاطمئنان بالاستناد، سواء اعتمد على نصوص مباشرة منهم أو على أيّ تحليل منطقي يفيد ذلك موضوعيّاً، والشك في اعتمادهم على شيء آخر لم يخطر ببالنا لا يعوّل عليه إلا إذا قامت معطيات توقع هذا الشك في النفس، وإلا صار من الاحتمال الذي يجامع الاطمئنان عادةً، ولعلّ مقصود الجميع هو ما ذكرناه.

وما يؤكّد ما نقول هو أنّ النائيني يفصّل نظريّته عندما يذهب إلى أنّه مع توافق شهرة المتأخّرين والمتقدّمين على فتوى مع كونها مخالفة للقواعد، ولم يكن مستند آخر ينكشف لنا أنّ الرواية هي المستند لهم، نعم لو كانت شهرة المتأخّرين على طبق القاعدة لم نتمكّن من كشف مستند المتقدّمين؛ لاحتمال اعتمادهم على القاعدة[1]، وبهذا يكون النائيني قائلاً بالاستناد بشكلٍ من الأشكال.

ويتفرّع على هذا العنصر الرئيس في نظريّة الجبر أنّ المهم هو الاعتماد الاستدلاليّ على الحديث، لا مجرّد ذكره في الكتب الحديثيّة؛ لأنّ إيراد الحديث ـ كما يقول السيد محسن الحكيم[2]ـ لا يفيد الاعتقاد به، بل بعض الأحاديث أوردوها من باب الفقه المقارن أو الجدل ليس إلا، وهنا لا يُعلم أنّهم في مقام الاستناد التامّ إليها. نعم إذا قامت قرينة أو شهد صاحب الكتاب الحديثي في مقدّمة كتابه أو في ثناياه أنّه لا يورد إلا ما يفتي به، كما يُفهم من مقدّمة (كتاب من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق، أمكن الاعتماد على ذكره

---

(١) انظر: فوائد الأصول ٤: ٧٨٨، ٧٨٩؛ وأجود التقريرات ٣: ٢٧٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢٩.

حينئذٍ، إذا لم تكن إلى جانب هذا الحديث الضعيف الذي نريد جبر ضعفه بالاستناد روايةٌ صحيحة السند في نفسها، وإلا أمكن تعقّل ذكره الضعيف من باب الاستناد الى مجموع أحاديث الباب، ولا أقلّ من أنّ هذا متصوّرٌ في بعض الموارد.

وعليه، فمجرّد موافقة فتوى المشهور للخبر الضعيف غير كافٍ في تحقيق الاستناد، كما صرّح به بعض العلماء(١)، وخالف فيه آخرون(٢)، نعم هو من محقّقات احتمال الاستناد في العادة، ومثل هذا الاحتمال يؤثر في درجة الظنّ بصدور الحديث عند من يرى الجبر بتحصيل الظنّ منه، ما لم نضمّ معطياتٍ أُخَر ترفع قوّة الظنّ إلى حدّ الإحراز.

٢ـ وحدة الفهم بين الفقيه والمشهور

العنصر الثاني: وحدة الفهم والتفسير ووضوح الدلالة، وقد ذكر هذا العنصر السيد علي الطباطبائي(٣)، وتابعه الحائري (١٤٠٦هـ) في كتاب الخمس(٤)، ومصطفى الخميني في التحريرات(٥)، وقد تبنّاه المعاصر السيد محمد سعيد الحكيم وشرحه بأنّه ربما لا يكونون قد فهموا من الرواية ما فهمناه منها(٦).

ومعنى هذا العنصر أنّه لابد أن نتأكّد من أنّهم فهموا من هذه الرواية ما فهمناه، فلعلّهم فهموا منها شيئاً آخر، ومثال ذلك أن يورد الشيخ الصدوق روايةً في الفقيه، وتدلّ على أمرٍ ما، ونعتقد بأنّ الصدوق يتبنّى ويستند إلى رواياته في هذا الكتاب، ففي

(١) يظهر من الهمداني، مصباح الفقيه ١٤: ٣٩٧؛ ومحسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٠: ٣٠٩؛ والروحاني، فقه الصادق ١٧: ١٢٩، و٢٤: ١٤، ٤٩٩؛ ومحمود الشاهرودي، كتاب الحج ١: ٣٥٨؛ والغريفي، قواعد الحديث: ١١٥.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الاشتهاردي، مدارك العروة ١٥: ٦٣٤.

(٣) الطباطبائي، رياض المسائل ٩: ٥٢٩.

(٤) مرتضى الحائري، كتاب الخمس: ٣١.

(٥) مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٩٢.

(٦) محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ٢١٩.

مثل هذه الحال يجب أن نتأكّد من أنّ الصدوق فهم من الرواية عين ما فهمناه نحن حتى ندّعي الجبر ونستفيد من الرواية.

لكن قد يقال بأنّ هذا العنصر غير واضح هنا؛ لأنّ الجبر متصلٌ بالصدور لا بالمتن؛ فهب أنهم فهموا من الرواية شيئاً آخر، لكنّ المهم أنّهم اعتمدوا على هذه الرواية فصحّحوا باعتمادهم هذا ضعفها السندي وقوّتها الوثوقيّة في الصدور، وبعد تصحيح السند نقوم نحن بتفسير الرواية وفقاً لفهمنا.

إلا أنّ هذا الكلام يجري على مسلكٍ دون آخر؛ ذلك أنّه:

أ ـ لو قصدنا من نظريّة الجبر أنّ المتقدّمين ما كانوا ليعملوا بهذه الرواية لولا أنّهم يعرفون وثاقة كلّ الرواة، ولهذا نصحّح السند الضعيف على أساس اعتبار عملهم شهادةً بوثاقة الرواة.. إذا كان الأمر كذلك، فالكلام المتقدّم صحيح.

وهكذا لو قلنا بأنّ عملهم معناه أنّ نفس هذه الرواية وصلتهم بطريق صحيح غير هذا الطريق الضعيف غايته لم يصلنا الطريق الصحيح لنفس متن هذه الرواية؛ لأنّ أخذهم بالرواية ـ بأيّ تفسيرٍ فهموها ـ يدل على توثيقهم للرواة، فنحن نأخذ بهذا التوثيق وندع فهمهم؛ لعدم حجيّة فهمهم علينا ما دمنا نستظهر من الرواية شيئاً آخر.

ب ـ أما لو كان المقصود من نظريّة الجبر حصول الوثوق لهم بصدق الرواية، الأمر الذي يقوّي ظنّنا بها، فيحصل لنا ظنّ قويّ أو ما قارب ذلك، فهنا يشكل الأمر؛ إذ من الممكن أن يكون للمضمون الذي فهموه من الرواية دور في حصول الوثوق بالصدور؛ كأن يكون ما فهموه موافقاً للكتاب أو للاعتبار أو للعقل أو.. أو لا أقلّ لا يرون فيه معارضاً لهذه الأشياء، وهذا معناه أنّ لفهمهم تأثيراً على نظريّة الجبر، فإذا اختلفنا معهم في الفهم فلا نحرز ـ أحياناً ـ أنّهم كانوا سيعملون بالرواية لو فهموا منها ما فهمناه نحن، فهذا العنصر بحاجة إلى هذا التفصيل.

٣. عدم تعارض شهرتين عمليّتين في مركز واحد

العنصر الثالث: أن لا تتعارض شهرتان عمليّتان في نقطةٍ واحدة، ومعنى هذا الشرط الذي ذكره المحقّق النراقي (١٢٤٥هـ)(١)، أنّه إذا قامت شهرة على العمل بخبرٍ ضعيف، فيما اشتهر أيضاً إعراضهم عن هذا الخبر، فإنّ الشهرة العاملة لا تجبر ضعف السند.

ويمثَّل لذلك بروايات التخيير الواردة في باب التعارض واختلاف الأخبار، فقد ادُّعي عمل المشهور بها، كما ادّعي إعراضهم عنها، كما يقول السيد محمد سعيد الحكيم(٢)، فلو تأكّدنا من أنّ نصفهم أو أزيد بقليلٍ أعرض عنها، ونصفهم الآخر أخذ بها، أشكل جعل النصف العامل جابراً بعمله لضعف السند والصدور.

وهذا معناه أنّه كلّما زاد عدد العاملين بالخبر ارتفعت فرص نظريّة الجبر على مستوى التطبيق، بحيث لو وصل إلى حدّ الإجماع لكان من أرقى أنواع الجبر السندي، وكلّما شاهدنا وجود خلاف كلّما صارت فرص الجبر أقلّ وأضأل.

ولعلّ مبرّر هذا العنصر في هذه النظريّة أنّه عندما تتعارض الشهرتان يتلاشى الوثوق بصدور الخبر بالنسبة إلينا، وهذا صحيح، إلا أنّه إذا كان المرجع في نظريّة الجبر هو توثيق العاملين بالرواية لرجال السند مثلاً، فإنّه يكفي هذا التوثيق ولو كان من عددٍ قليل، طبقاً لنظريّة حجيّة قول الرجالي من غير باب الاطمئنان، أما المعرضون في الطرف المقابل، فقد لا يوجب إعراضهم وهناً في رجال الرواية أحياناً؛ إذ ربما تركوها لأخذهم برواية أخرى أو مدرك آخر أقوى منها دون أن يطعنوا في رجال السند بالضرورة، نعم لو بنينا على أنّ الإعراض موجبٌ لتضعيف رجال السند، تعارَض التوثيق والتضعيف هنا، إلا أنّه غير صحيح على إطلاقه كما بحثناه في علم الرجال، ووافقنا هناك الشهيدَ الثاني في ذلك(٣).

---

(١) مستند الشيعة ١: ٢٢٤.

(٢) انظر: المحكم في أصول الفقه ٦: ٢٤٢.

(٣) انظر: الشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية: ١١٩.

٤. ثبوت الاستناد وجداناً أو حكايةً

العنصر الرابع: أن يثبت عمل المشهور بالرواية وجداناً أو حكايةً، إذ يبدو من بعض العلماء الاكتفاء بنقل الآخرين لشهرة العمل بالرواية عند المتقدّمين[1]، فضلاً عن نقل الإجماع.

وهذا كلّه واضح، أما لو حصل العلم الوجداني بالاستناد فجيّد، والأمر جليّ يرجع إلى العنصر الأوّل، وأما إذا كانت الشهرة محكيّةً أو منقولة بالاستفاضة أو بغيرها، فيمكن الأخذ بها من باب أنّ الناقل ثقة في إخباره عن هذا الأمر الخارجيّ، وهو عملُ الأصحاب بالرواية، فنأخذ بالشهرة المحكيّة من باب حجيّة خبر الثقة، ثم نرتب عليها آثار الشهرة المحقّقة؛ لأنّ هذا هو معنى ترتيب الآثار على أخبار الثقات.

لكنّ هذا الأمر مشروط بأمور، أبرزها:

١ ـ إحراز أنّ الناقل للشهرة قد حقّق حولها بنفسه، لا أنّه نقل الشهرة اعتماداً على غيره؛ إذ في هذه الحالة لا يكون مخبراً بالمباشرة عن الشهرة، بل المهم الإخبار الأوّل، وربما كان متسامحاً أو غير موثوق بدقّة تشخيصه لو علمنا مصدر ادّعاء الشهرة الأوّل.

من هنا، يختلف التعامل تبعاً لإحراز مدى تتبّع الناقل للشهرة ودقّته وعدم تسامحه، فإن كان مثل السيد العاملي صاحب مفتاح الكرامة أمكن الأخذ بادّعائه؛ لظهوره عادةً في تتبّعه المباشر، وأما إذا كان مثل السيد الخوئي فيختلف الأمر جداً.

٢ ـ أن لا يكون في إحرازه للشهرة قد أعمل الحدس والتحليل والمقارنة والمقاربة لكلمات المتقدّمين، بحيث تكون النتيجة حدسيّةً وليست حسيّة؛ لعدم حجيّة خبر الثقة ـ كما أسلفنا في المحور الأوّل من هذا الفصل ـ في مجال الحدسيّات.

٣ ـ أن لا نبني على أنّ حجية الجبر نشأت من حصول الاطمئنان لنا بصدور الحديث؛ ففي هذه الحال، قد يصعب تحصيل الاطمئنان بالصدور ما دمنا غير متأكّدين من

(١) راجع: النجفي، جواهر الكلام ٣: ١٤٤؛ و٤: ١٥٠، و٢٠: ٢٨.

الاستناد نتيجة كون ما يُثبته مجرّد خبر ثقةٍ ظنّي؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

ولعلّه لهذه الشروط الثلاثة، رفض السيّد الخوئي جبر الخبر الضعيف بالإجماع المنقول، حتى لو تمّ القبول بأصل نظريّة الجبر(١).

٥ ـ التثبّت من وجود روايةٍ ضعيفة بالفعل

العنصر الخامس: أن يُحرز وجود رواية ضعيفة يُراد بالجبر السندي تقويتها، وهذا العنصر واضحٌ بديهي؛ لأنّنا نريد جبر سند رواية بعمل المشهور فعلى تقدير عدم وجود رواية لا معنى للجبر؛ لأنّه من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

ومع ذلك، فالسبب في ذكر هذا العنصر الأساس، أنّهم كانوا يختلفون في بعض الأحيان حول الجبر، حيث يُشكل بعضهم على بعض(٢) بعدم وجود رواية أساساً حتى تطبّقوا في موردها قانون الجبر، وإنّما الموجود هو كلام الفقهاء وفتاويهم في الأمر فقط، فقد تحصل غفلة عن هذا الموضوع، فكان لابد من التنبيه، ما لم يدّعِ شخص بأنّ فتاوى الفقهاء ـ ولو كانت فتوى فقيه واحد ـ تشير إلى وجود رواية أو تفترض حكماً وجودها ولو بسندٍ بالغ الضعف، لكنّه أمر غير مقنع على إطلاقه.

٦ ـ بين عمل المتقدّمين وعمل المتأخّرين، مساحة مفهوم المشهور

العنصر السادس: يتفق القائلون بنظريّة الجبر على أنّ المقصود منها هو عمل المتقدّمين من العلماء بالرواية، أي ما قبل ـ تقريباً ـ المحقق الحلّي والعلامة الحلي شيعيّاً، أما المتأخّرون فلا قيمة لشهرة عملهم بروايةٍ ضعيفة(٣).

---

(١) راجع: الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٧، ١٤٠.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، التنقيح، كتاب الطهارة ٦: ١٣٧؛ ومصباح الفقاهة ١: ١٠١.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخميني، كتاب الطهارة ٤: ١٥٨؛ والسيفي المازندراني، دليل تحرير

ولم يخالف في هذا العنصر سوى السيد محمود الشاهرودي (١٣٩٦هـ)، حيث أخذ بشهرة المتأخّرين، بل رآها أدقّ ومقدَّمةً على شهرة المتقدّمين؛ لكثرة تدقيقاتهم[١]، فيما علّقها أُستاذنا الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي على حصول الوثوق من شهرة المتأخّرين[٢].

وهنا أيضاً نقول:

١ ـ إذا كانت نظريّة الجبر قائمةً على حصول الوثوق من عملهم، فمع كون عمل المتقدّمين يحصل منه وثوقٌ، إلا أنّه قد يحصل الوثوق من عمل المتأخّرين أيضاً، ومن ثم فلا معنى لفرض شرطٍ قاطع بهجران شهرة المتأخّرين هنا، وإن كانت الفائدة في شهرة المتقدّمين أكبر، خاصّة مع بنائهم في العمل بالرواية على الوثوق بصدورها خلافاً للمتأخّرين.

بل قد يكون في انضمام شهرة المتأخّرين إلى المتقدّمين فائدة في تحصيل الوثوق، بحيث لولا شهرة المتأخّرين لما حصل هذا الوثوق، نعم لو اشتهر العمل بين المتأخّرين والإعراض عند المتقدّمين لم يؤخذ بعمل المتأخّرين عادةً؛ لندرة تحصيله الوثوق الصدوري في هذه الحال.

٢ ـ وأما إذا بُنيت نظريّة الجبر على أنّ العمل موجبٌ للتوثيق لا للوثوق، فهنا إذا قلنا في قواعد علم الرجال والجرح والتعديل بعدم حجيّة توثيقات المتأخّرين، لم يكن لعملهم بالرواية الضعيفة أيّ قيمة إلا من باب المراكمة؛ حيث لا عبرة بتوثيقاتهم وتضعيفاتهم في نفسها، وإلا لزم إدخال شهرتهم في الحساب حينئذٍ.

٧ـ بين الجبر السندي والجبر الدلالي

العنصر السابع: تطبيق قانون الجبر على جانب الصدور والسند دون الظهورات

الوسيلة (إحياء الموات): ١٥٤؛ والروحاني، فقه الصادق ١٤: ٨٤.

(١) الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٢) الفقيه، قواعد الفقيه: ٥٢.

والدلالات، أي أنّ الجبر جبرٌ سندي وليس جبراً دلالياً، ومعنى ذلك أنّ قاعدة الجبر تهدف رفع السند الضعيف إلى مستوى السند المعتبر، ولا يُقصد منها رفع الدلالة الضعيفة التي لا تبلغ مرتبة الظهور إلى أن تصبح ذات دلالة قويّة حجّة.

وهناك شبه اتفاق على عدم صحّة الجبر الدلالي حتى عند القائلين بالجبر السندي، نعم يلوح من كلمات المحقّق النجفي، وهو ظاهر كلمات الآغا رضا الهمداني والسيد أبي الحسن الإصفهاني[1]، العملُ بالجبر الدلالي، فلو جاءني حديثٌ لم أرَ أنّه دالّ على الحرمة بحسب مقارباتي السياقية واللغويّة له، وأنّ دلالته عليها مجرّد إشعار لا يبلغ حدّ الظهور؛ ثم رأيت أنّ مشهور القدماء فهموا من هذا الخبر الحرمة؛ فهل هذا الفهم من جانبهم يوجب تقوية دلالة الحرمة لترتفع من حدّ الإشعار إلى مرتبة الظهور أو لا؟

يبدو لي أنّه يجب أن نتكلّم هنا عن حالات:

الحالة الأولى: أن يوجب الرجوع إلى مواقف المتقدّمين أو المتأخّرين من العلماء حصول استظهار في النفس لهذا المعنى، بحيث تحوّلت الدلالة الإشعاريّة الباهتة التي كانت موجودةً إلى دلالة ظهوريّة قويّة عندي، فتحقّقت في النفس صغرى حجيّة الظهور. وفي هذه الحال لا شكّ في حصول الحجيّة، لكنّ هذا من باب إعانة آراء المتقدّمين وتفسيراتهم للنصوص على حصول واقع الاستظهار عند الفقيه، وليس هذا من الجبر الدلالي في شيء.

الحالة الثانية: أن لا يوجب الرجوع إلى كلمات المتقدّمين مثل ذلك، غايته أن يكونوا من أهل اللغة، فبعض المتقدّمين كانوا أدباء وشعراء وعلماء لغة، فيرجع إليهم بوصفهم من أهل اللغة لاستكشاف العرف اللغوي، كما يرجع إلى المعاجم اللغويّة القديمة. وهنا بناءً على حجيّة قول اللغوي، يمكن الأخذ بقولهم لا من باب أنّهم فقهاء، بل من باب

---

(١) انظر: الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٤٠٦، و٢: ٥١٠، و٣: ١٨١؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٦٤؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢: ٤٣، و٣: ١٤٤.

أنّهم أهل لغة، بشرط ـ كما شرط السيد الخوئي محقّاً[١] ـ أن لا يكونوا قد مارسوا الاجتهاد في بحثهم الدلالي هذا، وإلا فإنّ اجتهادهم ليس حجّةً علينا.

الحالة الثالثة: أن لا يحصل لا هذا ولا ذاك، فأنت في نفسك مازلت لا ترى ظهوراً لهذه الجملة في هذا المعنى، إلا أنّ الفقهاء فهموه منها، فهل يصحّ جبر الدلالة بمواقفهم؟

والجواب ما ذهب إليه المشهور وبيّنه الشيخ الأنصاري والسيّد الخوئي وغيرهما[٢]، من أنّه لا دليل على الجبر؛ إذ في باب الدلالات قد دلّ الدليل على حجيّة الظهور، وما لم يحصل هذا الظهور عند الفقيه فلا موضوع للحجيّة بالنسبة إليه، حتى لو فهم كلّ الفقهاء هذا المعنى من النصّ، فكيف يُراد ترتيب آثار الحجيّة على موضوعٍ غير متحقّق واقعاً وميدانيّاً؟! وكيف يلزم بترتيب آثار الحجيّة، وهو يرى ـ في كثير من الأحيان ـ أنّهم لو التفتوا إلى ما التفت هو إليه لم ينقدح في ذهنهم هذا الظهور؟!

فالصحيح عدم صحّة الجبر الدلالي حتى لو صحّ الجبر السندي، ولعلّ القائلين بالجبر الدلالي يقصدون الحالة الأولى والثانية فقط.

٨ـ عدم وضوح مستند المشهور في العمل..

العنصر الثامن: أن لا يكون اعتماد المتقدّمين على هذه الرواية واضح المدرك بالنسبة إلينا، بحيث لم نقتنع بهذا المدرك وإنما نخطّؤهم فيه، كما لو علمنا أنّهم عملوا بهذا الرواية لموافقتها للقرآن الكريم، فيما لم نجدها نحن توافق الكتاب العزيز، فمع إحراز خطئهم في الاعتماد لا معنى لنظريّة الجبر، وهكذا لو علمنا بأنّهم صحّحوا السند وفقاً لنظريّة رجاليّة معيّنة ثبت بطلانها عندنا مسبقاً، مثل أصالة العدالة، فهنا لا يصحّ الأخذ بتصحيحهم للسند؛ لعلمنا بخطئهم في ذلك.

---

(١) انظر: مصباح الأصول ٢: ٢٤٢.

(٢) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٩١؛ وكفاية الأصول: ٣٨١؛ والفياض، تعاليق مبسوطة ٨: ٣٥٧.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك، روايتهم وعملهم بأخبار المستحبّات والمكروهات والآداب؛ فإنّه لو كانوا يقولون بقاعدة التسامح في أدلّة السنن أو احتمل ذلك جداً منهم، لم يعد معنى للعمل بهذه النصوص، لا على مستوى توثيق رواتها ولا تصحيح سندها ولا تحصيل اليقين بصدورها؛ إذ لعلّهم عملوا بها من باب قاعدة التسامح، فإذا لم نؤمن نحن بهذه القاعدة لا يكون عملهم حجّةً علينا في شيء بعد بطلان مستنده من وجهة نظرنا، وقد صرّح بهذا المثال السيّد محمد سعيد الحكيم والسيد محمد صادق الروحاني[1].

ومن هذا النوع ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّه لو توصّلنا إلى أنّه من المحتمل أن يكون تصحيح المشهور للحديث ناشئاً عن تصوّرهم أنّ الراوي الفلاني الوارد في السند هو بعينه فلانٌ الثقة وليس شخصاً غيره، فيما توصّلنا نحن إلى كونه شخصاً آخر أو شكّكنا في الاتحاد بينهما، ففي هذه الحال حيث كان عملهم مدركيّاً وتحفّظنا على مستنداتهم في العمل، فلا معنى للتعبّد بعملهم وتصحيح الرواية وفقاً لذلك[2]؛ فإنّ عملهم ليست حجيّته تعبدّية بل لها مأخذ عقلاني كما سوف نرى.

بل هذا الذي قلناه يجري حتى لو عُلم صوابهم في المستند الذي اعتمدوه، ففي هذه الحال تكون الحجيّة لصوابيّة المستند الذي اختاروه، لا لمجرّد قيامهم باعتماده؛ فإنّه لا توجد حجية تعبّدية لفعلهم، إلا على كونهم موثقين للرواة وقلنا بحجيّة قول الرجالي تعبّداً.

بل يسري هذا الأمر كلّما قوي احتمال وجود مستند آخر لهم، مثل أصالة الاحتياط، أو مخالفة الخبر الضعيف لأهل السنّة، كما ألمح إلى هذين المثالين بعضُ الفقهاء المعاصرين[3].

(١) انظر: مصباح المنهاج ٣: ٢١٩، ٢٦١، ٤٧٥؛ وفقه الصادق ٦: ٢٩٥؛ وراجع: الهمداني، مصباح الفقيه ٢: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٢) انظر: محمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ٢: ٣٠٩.

(٣) انظر: جواد التبريزي، كفاية الأصول دروس في مسائل علم الأصول ٤: ١١٣.

٩. هل تجري القاعدة في أخبار المخالفين في المذهب؟

العنصر التاسع: ما يظهر من كلمات المحقّق النجفي (١٢٦٦هـ)، ناسباً له إلى (ظاهر الأصحاب)، من عدم جريان قاعدة جبر السند في روايات أهل السنّة[١]، وهذا معناه أنّه لو عمل الفقهاء المتقدّمون من الشيعة برواية ليس لها وجود في مصادر الشيعة، بل هي واردة في كتب السنّة وجاءت من طرقهم، وكانت ضعيفة السند، لم يمكن تطبيق قانون الجبر هنا.

ولم يوضح المحقّق النجفي المبرّر في ذلك؛ ولماذا تمّ استثناء رواية سنيّة من معايير قاعدة الجبر؟ بل الذي يبدو لنا أنّه لو صحّت قاعدة جبر السند فلا فرق فيها بين وجود الرواية في هذا المصدر أو ذاك، ما لم يقل شخص بأنّه لكونها سنّيةً فهي أشبه بالمعلومة الكذب! فلا تتمكّن قاعدة الجبر من رفع مستواها لتصحيحها؛ وإلا فأبسط تساؤل سوف يرد على هذا الكلام هو أنّه لماذا عملوا بها أساساً؟ فقد عملوا بها إما لحصول الوثوق لهم بصدورها أو لحصول العلم أو الحجّة لهم بوثاقة رواتها، فهل هذا الأمر مستحيل في كتب السنّة؟! وإذا كان مستحيلاً فلماذا عملوا بها وبأيّ مبرّر فعلوا ذلك شرعاً؟

والغريب أنّ النجفي نفسه يقول بأنّ ظاهر الأصحاب عدم الالتفات إلى أخبار العامّة وإن انجبرت، فإنّ معنى قوله: (وإن انجبرت) يناقض قوله بأنّ ظاهر الأصحاب عدم الالتفات لأخبار العامّة؛ لأنّ الانجبار يفترض ضمناً عملهم بها، ومن ثمّ لا يصحّ دعوى أنّ الأصحاب لا يلتفتون إلى (أخبار العامّة)، فكيف وفّق رحمه الله بين الأمرين؟! ما لم يقصد من الأصحاب خصوص المتأخّرين منهم، علماً أنّ الواقع التاريخي يشير إلى أنّ الكثير من الروايات السنيّة اشتهر العمل بمفادها بين المتأخّرين، وبعضها ممّا عُرف بالمراسيل النبويّة، فليراجع.

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢: ٣٠.

١٠. قاعدة الجبر بين الإرسال ووجود السند

لا يظهر من جمهور العلماء أنّهم يميّزون في قاعدة الجبر بين الضعف السندي الآتي من وجود راوٍ ضعيف أو مجهول في السند، أو حصول انقطاع أو إعضال فيه، وبين الضعف السندي الذي يتسبّب به عدم وجود سند أساساً للحديث، بل هو مطبق في الإرسال التامّ من المحدّث وحتى النبيّ أو الإمام، كجملة وافرة من مراسيل الشيخ الصدوق رحمه الله.

إلا أنّنا سمعنا من يَنقل عن الأُستاذ الشيخ الوحيد الخراساني، أنّه يرى تفصيلاً في المسألة، فإذا كان الضعف من غير طريق الإرسال المطلق، فيمكن لقاعدة الجبر أن تؤثر في تقوية السند، وهذا بخلاف الحديث الذي لا سند له أساساً، فلا معنى لجريان قاعدة جبر السند فيه[1].

ولم يظهر لي وجه هذا التفصيل عند سماحته، وذلك أنّه لو قلنا بأنّ الجبر نافع في الحالة الأولى، فلابدّ أن يكون نافعاً في الحالة الثانية، وتعبير (جبر السند) لم يرد في آيةٍ أو رواية حتى نقول بأنّ ظاهره وجود سند يُراد له أن يُجبر، إلا إذا قيل بأنّ عدم وجود سند للرواية معناه أنّه من الممكن أنّهم اعتمدوا على روايةٍ أخرى غير هذه الرواية، فهذا الاحتمال يجري حتى في حالة وجود السند؛ إذ كيف نحرز أنّهم لم يعتمدوا على روايةٍ أخرى لم تصلنا يُطابق مفادُها مفادَ هذه الرواية؟!

وقد يقال بأنّ مرجع هذا التفصيل إلى أنّ الجبر يرجع إلى توثيقهم للراوي، وإذا كان هناك إرسال فإمّا هم لا يعرفون من هو الراوي ولهذا لا يعقل توثيقهم له، أو أنّنا لا نعرف من هو الراوي، ومن ثمّ فمن الممكن أن يكون هذا الراوي الذي سقط اسمه من

(١) نقل لي ذلك بعض من سمع ذلك في مجلس درس الشيخ الوحيد، وهو الشيخ الدكتور محمد زروندي رحماني. هذا، وفي فترة حضوري في درس الشيخ الوحيد لا أذكر أنّني سمعت منه شيئاً من ذلك، ولعلّه قولٌ رآه لاحقاً.

السند هو أحد الرواة الذين ضعّفهم النجاشي أو الطوسي مثلاً في كتب الرجال، وهناك مسلكٌ في توثيقات الرجاليّين يرى أنّه لا يمكن توثيق الشخص مجهول الهويّة، بأن يقال: حدّثني الثقة، وذلك أنّ توثيقه له قد يكون توثيقاً لشخصٍ ضعّفه آخرون وثبت عندنا ضعفه، فلا تُحرز الوثاقة في هذه الحال.

وطبقاً لهذا يصحّ هذا التفصيل بين وجود إرسال ـ ولو بنحو الانقطاع والإعضال ـ وغيره، إلا إذا قيل بأنّ عمل المشهور يوجب الوثوق بوثاقته ولو ضعّفه بعض الرجاليين، أو قيل ـ تعليقاً على الشقّ الأوّل ـ بأنّه لعلّهم وثقوا بصدور هذه الرواية بالخصوص فعملوا بها ولم يجروا قانون التوثيق بالضرورة، أو قيل بأنّهم عملوا بها لكون الراوي من المعروف عنه أنّه ممّن لا يروي إلا عن ثقة، والله العالم.

ثانياً: تقويم نظريّة الجبر السندي

الذي يبدو لنا هو أنّ الصحيح في نظريّة الجبر السندي أن يقال ـ على مستوى تقويمها ـ: تارةً نبحثها كبرويّاً وقواعديّاً وأخرى نتناولها ميدانيّاً وصغرويّاً:

أ ـ المستوى التقعيدي التأصيلي للنظريّة

أمّا البحث التقعيدي العام، فيمكن أن يقال: تارةً نبني على مسلك حجيّة خبر الثقة ولو بنحو الوثوق النوعي به، وأخرى نعتمد على مسلك الوثوق الاطمئناني الشخصي الذي نختاره:

١ ـ **أمّا على مسلك حجيّة خبر الثقة**، فلا يوجد مبرّر للجبر السندي ـ غير الاطمئنان ـ إلا أحد أمور:

الأمر الأوّل: القول بأنّهم ما كانوا ليعملوا بهذه الرواية لولا أنّهم كانوا على ثقةٍ من وثاقة رجال سندها؛ فيكون عملهم هذا بمثابة التوثيق لرجال السند، فكما نأخذ بتوثيق النجاشي في كتاب الرجال حينما يصرّح بوثاقة زرارة، كذلك نأخذ بالتوثيق الضمني ـ

المستكنّ في عمل المتقدّمين برواية واحدة ـ لرجال سندها، وإذا لم يمكن الثاني لم يمكن الأول، ولانسدّ باب التوثيقات حينئذٍ، بل ما نحن فيه أولى؛ فإنّ النجاشيَّ رجلٌ واحد شهد بوثاقة زرارة، فيما رجال سند الرواية التي نحن فيها قد وُثقوا من قبل المشهور عندما عملوا بها، فالتوثيق هنا أولى وأوسع.

وإذا صحّ هذا الكلام قد تترتب عليه نتائج، أبرزها:

النتيجة الأولى: إذا كان عمل المتقدّمين يوجب توثيق رجال السند، فالمفروض أن لا نكتفي بتصحيح هذه الرواية فقط، بل بتوثيق كلّ رجل فيها، ومن ثمّ الأخذ برواياته الأخرى أيضاً، وهذا ما سيشكّل تحوّلاً جذريّاً في علم الرجال والجرح والتعديل.

لكنّنا لا نجد حتى القائلين بنظريّة الجبر قد طرحوا هذا الكلام في علم الرجال بصفته أحد أشكال التوثيق المركزيّة، ولعلّ هذا يؤكّد أنّهم لم يبنوا على هذا التخريج في نظريّة الجبر، أو على أنّ عملهم بالحديث قد ينطلق من كونهم عثروا على سندٍ صحيح للخبر غير هذا السند، لكنّه لم يصلنا.

النتيجة الثانية: يستدعي هذا الكلام عدم الأخذ بنظريّة الجبر مطلقاً من جهة أخرى؛ إذ لا فرق في نظريّة الجبر بين أن يكون ضعف السند الذي يراد جبره ناشئاً من جهالة بعض الرواة أو وجود إرسال في السند أو حتى وجود بعض الكذّابين والوضّاعين في السند نفسه، إذ لم نرَ في كلمات أحدٍ تخصيص قاعدة الجبر بعدم كون الضعف السندي ناشئاً من وجود أحد الرواة الكذابين.

لكن لو بنينا على المبنى المشار إليه هنا، كان المفترض تخصيص القاعدة بغير صورة الضعف الناشئ من وجود أحد المضعّفين في علم الرجال؛ لأنّ غاية ما يفعله المشهور هو توثيق هذا الراوي، والحال أنّ هناك شهاداتٍ بكذبه، فيتعارض التوثيق والتضعيف، ويرجع إلى التساقط وعدم حجيّة روايات هذا الراوي، ولا يتقدّم التوثيق على التضعيف، إلا إذا أحرزنا خطأ العالم الرجالي الذي ضعّف هذا الراوي أو حصل لنا اطمئنانٌ ووثوق

بما ذهب إليه المشهور، أو فرضنا أنّ عملهم كان راجعاً لوجود سند صحيح للخبر عندهم غير هذا السند، ولكنّه لم يصلنا.

النتيجة الثالثة: لا يلزم على هذا المبنى في نظريّة الجبر انعقاد الشهرة العمليّة، بل يكفي أن يعمل بالرواية ولو عددٌ قليل مع عدم إحراز المعارض؛ لأنّه يلزم منه توثيق ولو شخص واحد من القدماء لرجال السند، وهذا كافٍ في التوثيقات الرجاليّة المعمول بها منذ القديم عندهم. فتعبير الجبر بالشهرة لن يكون دقيقاً في هذه الحال.

إلا أنّه مع ذلك كلّه، لا وجه لهذا المبنى؛ إذ لا دليل على أنّ عمل المتقدّمين كان قائماً فقط وفقط على وثاقة رجال السند، حتى إذا عملوا بروايةٍ كان لزاماً أن يكونوا قد وثّقوا جميع رواتها، بل كانوا يعتمدون أيضاً على القرائن الحافّة، بل قد أثبتنا في كتاب «نظرية السنّة» وغيره[١]، بعد بحثٍ مفصّل، أنّ السائد في أوساط المتقدّمين من الفقهاء والمجتهدين كان الاعتماد على القرائن ـ ومنها رجال السند ـ لا محوريّة رجال السند عندهم بحيث يندر رجوعهم إلى القرائن، فهذا المبنى باطلٌ تاريخياً؛ لأنّ اعتمادهم على القرائن لا يلزمنا الأخذَ بالرواية، إذ لعلّه لو وصلتنا هذه القرائن لم يحصل لنا منها شيء، ووثوقهم وقناعتهم هنا ليست حجّة علينا تعبّداً.

الأمر الثاني: أن يُدّعى بأنّ ملاك حجيّة خبر الثقة هو الكاشفية الناقصة التي فيه، وأنّ هذا المقدار من الكاشفية يتحقّق بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب، ومع تحقّق ملاك الحجيّة بمساواة قوّة الكشف في الحالتين، يلزم القول بالحجيّة في هذه الحال.

بل يُفهم من المحقّق الخراساني أنّ الخبر الضعيف الذي يعمل به الأصحاب داخلٌ في دليل حجيّة الخبر، وهذا ما يُفهم منه أنّه يرى دليل الحجيّة شاملاً لمطلق المظنون من الأخبار، عدا ما يكون ظنّه آتياً من ظنٍّ ممنوع كالقياس[٢].

---

(١) راجع: حيدر حب الله، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٣٣ ـ ١٦٤.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٣٨١، ٣٨٢.

ويناقش هذا الكلام:

أوّلاً: إنّه لا يُعلم بأنّ تمام ملاك الحجيّة في باب الظنّ الصدوري هو مطلق الظنّ، بل لعلّ الشارع يريد خصوص الظنّ الآتي من أخبار العدول خاصّة، ولو لتكريس مرجعيّتهم سلوكيّاً. ويتعزّز ذلك بنحو التأييد بما أورد به الشيخ الأنصاري هنا حيث قال بأنّ جلّهم لا يقبل الخبر الموثّق الذي يرويه غير الإمامي مع أنّه لا يقصر عن غيره في إفادة الظنّ[1]. وهم لا يقبلون بأيّ ظنّ يحصل لك بالصدور من أيّ طريقٍ أتى، كما لو ظننت بصدور رواية لا وجود لها في كلّ كتب الحديث.

ثانياً: ما ذكره الشيخ الأنصاري، من أنّ غاية ما يفيده عمل المشهور هو الظنّ بصدور حكم من الشارع مطابق في المضمون لما ذهب إليه المشهور، وهذا غير حصول الظنّ بصدور هذه الرواية بالخصوص[2].

وكأنّه يريد أن يقول بأنّ الظنّ بصدور الحكم مرجعه إلى حجيّة الشهرة الفتوائيّة، وهذا غير البحث في الشهرة الاستناديّة، فيكون إشكاله في نفي الصغرى فيما الإشكال الأوّل في إبطال الكبرى.

ثالثاً: ما أورده السيّد الصدر، من أنّ الأدلّة القائمة على حجيّة خبر الثقة لا تشمل الخبر الضعيف المنجبر، إلا بتنقيح المناط، وهو متعذّر؛ وذلك أنّه من الممكن أن يكون المناط في جعل الحجيّة هو التحفّظ على الأحكام الواقعيّة، وأنّ الشارع رأى أنّ الرجوع إلى أخبار الثقات يشبع هذه الحيثيّة، فلم يُرد غيرها[3].

والتحقيق أنّ المسألة تابعة لما بيّناه في بحث الوثوق والوثاقة، من أنّ معياريّة الظنّ الشخصي من الخبر تابعة لطبيعة الدليل الذي يستند إليه الأصولي في حجّية الخبر، فلو

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.
(٢) انظر: فرائد الأصول ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٥: ٤٠٨.
(٣) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦.

كان دليله السنّة والروايات، تمّ كلام أمثال السيد الصدر، وإلا ـ كما لو كان الدليل هو السيرة العقلائيّة ـ فمن الصعب تتميمه، وبالتالي لا يبعد تحقّق قانون الانجبار على هذا المبنى لو توفّرت صغراه.

وبهذا يظهر الموقف من أصل هذا المبرّر الثاني ومن التعليقات عليه.

الأمر الثالث: الاستناد إلى منطوق آية النبأ، وذلك أنّ الآية سمحت بالعمل بخبر غير الثقة بعد التبيّن، والرجوع إلى استناد المشهور على الرواية نوعٌ من التبيّن فيها، ومن ثم يمكن العمل بها بعد ذلك لكونها من الخبر المتبيَّن.

وأورد الأنصاري هنا بإيراد صحيح في الجملة، بأنّ ظاهر التبيّن هو التبيّن المحصّل للوثوق والاطمئنان، وهذا إن حصل فلا بأس به، وإلا بأن بقيت الحالة ظنيّةً، فلا يُعلم أن يكون حجّةً؛ فإنّ خبر الفاسق يفيد الظنّ أيضاً حيث لا يعمل أحد بالخبر الموهوم أو المشكوك[1]. وبعبارة أخرى: التبيّن هو إمّا ما يفيد العلم أو يكون بدليل هو معتبر في نفسه مسبقاً، وكلا الأمرين غير متوفّر هنا[2]، وإثبات شيءٍ بشيء آخر ليس بحجّة غير صحيح، لهذا فنظريّة الجبر غريبة على حدّ تعبير السيد السبزواري[3].

وأمّا ما أورده بعضٌ على الأنصاري هنا، واختاره المحقّق العراقي، من أنّه يكفي الوثوق النوعي في صدق التبيّن[4]، فقد سبق لنا النقاش في كفاية الوثوق النوعي في باب الحجيّة فلا نعيد.

الأمر الرابع: الاستناد إلى الإجماع القائم بنفسه على حجّية الخبر الضعيف المنجبر، فيكون بنفسه من الظنون الخاصّة المعتبرة.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ٢٩٢؛ والغريفي، قواعد الحديث: ١٢١ ـ ١٢٢.

(٢) انظر: مصباح الأصول ٢: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٣) انظر: مهذب الأحكام ١: ٤١٤.

(٤) انظر: العراقي، نهاية الأفكار ق١، ج٣: ١٨٥ ـ ١٨٦؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواية: ١٣١، ١٤٢.

وهذا واضح الضعف؛ فإنّ القضيّة شاعت بين المتأخّرين عن الشيخ الطوسي، دون المتقدّمين عليه، ومستندهم في مثل هذه الأمور واضح في اجتهاديّته، ولا أقلّ من كونه محتملاً فلا يحتجّ به.

٢ ـ وأما على مبنى حجيّة الخبر الموثوق الاطمئناني، فقد يقال بأنّ عمل المشهور يحصّل الوثوقَ بصدور الرواية؛ إذ يبعد جدّاً خطؤهم في عملهم بها، فلو انكشف لنا ما انكشف لهم وثقنا كما وثقوا[١].

وهنا إذا حصل للفقيه أو المحدّث هذا الوثوق الشخصي، فهذا جيّد وهو أمر يرجع إليه، لكن هل فعلاً يحصل هذا الوثوق من عمل المشهور موضوعيّاً؟

الجواب: ليس ذلك بالقاعدة، حتى الغالبيّة؛ لأنّ عمل المتقدّمين مادام قائماً على القرائن، ومنطلقاً من طبيعة فهمهم لمضمون الرواية ومقارناته وسياقاته مع سائر المنظومة الاجتهاديّة، ومن طبيعة المناخ الذي هم فيه من حيث درجة اليقين وعدمه، فلا دليل يؤكّد أنّه لو وصلتنا هذه القرائن كانت ستُقنعنا وستوجب عملنا بالرواية، كيف وقد وجدنا أنفسنا في كثيرٍ من المواضع نختلف معهم في أمورٍ كثيرة، ويتبيّن أنّ بعض مناهجهم كانت بالنسبة إلينا محلّ نقاش في بعض الملفّات والدوائر، حتى أنّ السيد محمود الشاهرودي كما رأينا يعتبر ـ وهو الصحيح في الجملة ـ أنّ المتقدّمين كانوا أقلّ دقّةً وربما خبرويّةً من المتأخّرين، فكيف نعتبر اجتهاداتهم في التثبّت من صدور الحديث موجبةً يقيناً للصدور بنحو القاعدة المكرّرة الاستخدام؟! خاصّةً وأنّه من الممكن أن يكون هذا الوثوق الذي حصل لهم قد تأثر تلقائيّاً بالسابقين عليهم، بحيث كلّ فقيه كان وثوقه

(١) انظر: مقباس الهداية ١: ١٥٥، ١٥٩؛ والنائيني، أجود التقريرات ٢: ١٥٩ ـ ١٦٠؛ وعلي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٨٩ ـ ٩١؛ والعلامة الطهراني، رسالة في القطع والظنّ: ٣٧٩ ـ ٣٨٠ (الهامش).

بصدور هذه الرواية متأثراً بالفقيه الذي سبقه، كما هو المبحوث في مسألة الإجماع وقوّة المراكمة التي فيها، ومقارنة بذلك بطبيعة المراكمة الاحتماليّة في التواتر[1].

ومجرّدُ قربهم من عصر النصّ لا يدلّ على دقّة فهمهم للقرائن ومقاربتهم لها بالضرورة، يشهد على ذلك أنّ الفقه اليوم يلاحظ ضعفاً كبيراً في الاستدلالات القديمة، وأنها غير دقيقة ولا معمّقة، ومع هذه الحال كيف نعرف ـ على المستوى التقعيدي ـ أنّ مجرّد عملهم بروايةٍ معناه صحّة استنتاجاتهم من القرائن الحافّة بها؟!

والغريب أنّ الأغلبية هنا لم يقبلوا بالشهرة الاستنادية عند المتأخّرين؛ لأنّها اجتهاديّة، فكيف قبلوا بها عند المتقدّمين؟! هل أنّ عنصر الاجتهاديّة في إثبات النص كان منعدماً بين المتقدّمين إلى هذا الحدّ، رغم اختلاف مناهجهم في إثبات النصوص والتثبّت منها؟! وأبسط مقارنة بين الصدوق والكليني والطوسي تكشف عن هذا الأمر، فضلاً عن إدخال سائر المذاهب الإسلاميّة في الحسبان.

وقد تكلّمنا في موضعٍ آخر لدى البحث عن دراسة التاريخ الإسلامي، أنّ قيمة المؤرّخ أو كتاب التاريخ أو الكتاب الحديثي لا تكمن فقط في القرب من عصر الحدث أو النص، فعنصر المعاصرة مهم جداً، بيد أنّه لا يشكّل المفصل النهائي للحكم؛ لأنّ عنصر المنهج ضروريٌّ هو الآخر، فإذا كان منهج هذا المؤرّخ أو المحدّث ضعيفاً، فإنه يؤثر على مدى الوثوق بالمعطيات التي يقدّمها لنا حتى لو كان قريباً من عصر النص أو الحدث[2]، وإذا لم نطّلع على طبيعة منهجه في تحصيل الوثائق والمعلومات فإنّ الوثوق سيكون أبطأ مما لو اطّلعنا على منهجه وقبلنا به، وهذا أحد أسباب توقفنا في توثيقات أشخاصٍ من المتقدّمين لا تُحرز خُبرويّتهم في مجال الرجال، بحيث لا نعرف طريقتهم

(١) انظر في المقارنة بين الإجماع والتواتر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٧٢ ـ ١٧٤.

(٢) انظر: حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٦٤ ـ ٣٦٧.

ومنهجهم، مثل الشيخ المفيد أو غيره.

ومن هنا، ذهب السيّد علي السيستاني إلى أنّ الحديث عن أوثقيّة المصادر الحديثية السنيّة على الشيعيّة بحجّة أنّها أقرب إلى عصر الرسالة، غيرُ صحيح؛ بل المفروض ـ عنده ـ التركيز على دراسة تاريخ تدوين الحديث وطريقة تأليفه ومناهج التثبّت منه عند أهل السنّة والشيعة أيضاً، بدل الاقتصار على مفهوم القرب الزمني، معتبراً ذلك كلّه من مستتبعات نظريّة الوثوق في حجيّة الأخبار، وهي النظريّة التي يؤمن بها السيستاني نفسه[1].

وأمّا ما يذهب إليه السيّد البروجردي، من أنّ كتب القدماء هي كتب فقهٍ روائيّ منقول، ومن ثمّ فإنّ ما يذكرونه هو روايات لا يُعملون فيها النظر والاستنباط[2]، فهذا لا يغيّر من واقع الأمر هنا شيئاً؛ لأنّ غايته أنّهم ينقلون لنا روايات بطريقٍ مرسل وقد عملوا بها، وأين هذا من إعطاء الحجيّة لعملهم، فالاستناد لنظريّة السيد البروجردي هنا غير واضح، ولو كانت نظريّته في نفسها صحيحةً في الجملة.

وبهذا يظهر أنّ تصحيح نظريّة الجبر يبدو صعباً بنحو القاعدة.

ب ـ المستوى التطبيقي للنظريّة

هذا كلّه، يفضي بنا إلى الحديث عن المشكلة الصغرويّة الميدانيّة هنا والتي يثيرها أمثال السيّد الخوئي[3]، وحاصلها: إنّ قدماء فقهاء الشيعة لم تكن كتبهم استدلاليّةً، بل كانت أقرب إلى الرسائل العمليّة، لهذا يقلّ وجود حالة استدلال في كتبهم، ومعه كيف نعرف أنّهم اعتمدوا على هذه الرواية أو تلك حتى نُحرز الشهرة الاستناديّة؟

---

(١) انظر: السيستاني، الرافد في علم الأصول: ٢٥.

(٢) انظر: البروجردي، حجيّة الشهرة، بقلم الشيخ الصافي، مُدرج ضمن كتاب المنهج الرجالي للسيد محمد رضا الجلالي: ٢٨٦.

(٣) انظر: مصباح الفقاهة ٧: ٣٩؛ ورسالة في القطع والظنّ: ٣٧٨.

وهذه الملاحظة الميدانيّة صحيحة في كثير من الموارد، لا في جميعها؛ لأننا قلنا سابقاً بأنّه لا يُشترط في إحراز الاستناد التصريحُ بالاستناد من قبلهم، بل إذا كانت الفتوى ـ وبالتحليل والمتابعة ـ ممّا لا يُحتمل عادةً أن يكون لها مدرك غير هذه الرواية، فإنّه قد يحصل الاطمئنان بذلك، فالملاحظة التطبيقيّة التي أثارها الخوئي تامّة في الجملة وعلى نطاق ليس بالقليل، لكنّها لا تشكّل عائقاً في جميع الموارد.

هذا مضافاً إلى ما ذكره السيد السيستاني، من أنّه كانت هناك كتب استدلاليّة قبل المبسوط، مثل كافي الكليني الذي يعبّر عن آرائه، والفقيه للصدوق، وبعض كتب المرتضى والمفيد وغيرهما[1]. وكلام السيد السيستاني هنا تامّ لا غبار عليه، وهو لا يثبت الموجبة الكليّة، بل يهدم السالبة الكليّة التي طرحها الخوئي.

وثمّة إشكاليّة أخرى يطرحها الشهيد الثاني، ويلوح من المحقّق الإصفهاني القبول بها بشكلٍ ما[2]، حين يقول الشهيد الثاني في نصٍّ بالغ الأهميّة: «إنّا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادّعوها، مؤثرةً في جبر الخبر الضعيف؛ فإنّ هذا إنّما يتمّ لو كانت الشهرة متحقّقةً قبل زمن الشيخ رحمه الله، والأمر ليس كذلك، فإنّ من قبله من العلماء، كانوا بين مانعٍ من خبر الواحد مطلقاً، كالمرتضى والأكثر، على ما نقله جماعة، وبين جامع للأحاديث من غير التفاتٍ إلى تصحيح ما يصحّ، وردّ ما يردّ. وكان البحث عن الفتوى مجرّدةً ـ لغير الفريقين ـ قليلاً جداً، كما لا يخفى على من اطّلع على حالهم. فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجهٍ يجبر ضعفه، ليس بمتحقّق، ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية، جاء من بعده من الفقهاء، واتّبعه منهم عليها الأكثر، تقليداً له، إلا من شذّ منهم، ولم يكن فيهم من يسبر الأحاديث، وينقّب على الأدلّة بنفسه، سوى الشيخ المحقّق ابن إدريس، وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً، فجاء المتأخّرون

(١) انظر: السيستاني، مباحث الحجج: ٢٧٦، بقلم: الرباني.

(٢) انظر: نهاية الدراية ٢: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه، قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف، لأمرٍ ما رأوه في ذلك، لعلّ الله تعالى يعذرهم فيه، فحسبوا العمل به مشهوراً، وجعلوا هذه الشهرة جابرةً لضعفه. ولو تأمّل المنصفُ، وحرّر المنقب، لوجد مرجع ذلك كلّه إلى الشيخ، ومثل هذه الشهرة لا تكفي في جبر الخبر الضعيف. ومن هنا، يظهر الفرق بينه وبين ثبوت فتوى المخالفين، بإخبار أصحابهم؛ فإنّهم كانوا منتشرين في أقطار الأرض، من أول زمانهم، ولم يزالوا في ازدياد. وممن اطّلع على أصل هذه القاعدة ـ التي بيّنتها وتحقّقتها ـ من غير تقليدٍ: الشيخُ الفاضل المحقّق سديد الدين محمود الحمصي، والسيدُ رضي الدين ابن طاووس، وجماعة»[١].

وقد أورد العلامة المامقاني وغيره على الشهيد الثاني بأنّ الاشتهار بعد زمان الشيخ لا يضرّ بحصول الوثوق؛ لكثرة القرائن التي كانت بين أيديهم، والتهمة التي اتّهم بها من تأخّر عن الشيخ لا تليق، بل الاشتهار قبل زمن الشيخ ينفعنا أكثر إذا كانوا منكرين لخبر الواحد؛ إذ هذا معناه أنّهم لم يعملوا بهذا الخبر إلا ليقينهم بصدوره، وكثيرٌ من أخبار الآحاد التي بين أيدينا اليوم عمل هؤلاء بها[٢].

وبصرف النظر عن التفصيل التاريخي الذي تحدّث عنه الشهيد الثاني، فإنّ ما أثاره المامقاني من أنّ إنكارهم لخبر الواحد يقف لمصلحة القائل بالجبر أكثر من غيره، صحيحٌ، وفي الوقت عينه يظهر لي أنّ الشهيد الثاني كان يُسقط طريقة تفكير مدرسته في التعامل مع الأحاديث بالمعايير السنديّة والرجاليّة على سلوك القدماء وعلى نظريّة الجبر، فأراد بذلك أن يقول بأنّ عملهم لا يفيد تصحيح السند؛ لأنّهم لا يبحثون عن صحّة السند، بل يبحثون عن اليقين بالصدور من أيّ طريق أتاهم، ومن ثمّ لو صحّ المنطلق الذي انطلق منه الشهيد الثاني لم يصحّ إشكال المامقاني عليه، لكنّ المامقاني حيث انطلق في

(١) الرعاية: ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) انظر: مقباس الهداية ١: ١٥٩ ـ ١٦١؛ والكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١٨٩ ـ ١٩٠.

نظريّة الجبر من الوثوق لا من التوثيق والتصحيح السندي صحّ له ما قال، فكلامهما صحيح على مبنييهما، فتأمّل جيداً.

ولابدّ أخيراً من الإشارة إلى أنّ التحقّق من عمل المشهور بحديث ضعيف ليس أمراً سهلاً؛ وغالباً ما نجد تسامحاً في هذا الأمر، واعتماداً على موقف عالم أو عالمين من المتقدّمين، بل كثيراً ما رأينا أنّ ما يسمّونه بالشهرة العمليّة ليس في واقعه إلا مجرّد اشتهار تطابق فتاويهم مع الرواية، وهذا لا يساوق دائماً مفهومَ الشهرة الاستناديّة، ولهذا عبّر عنها الميرزا النائيني[1] بالشهرة المطابقيّة وميّزها من حيث المبدأ عن الشهرة العمليّة.

نتيجة البحث في قاعدة انجبار السند

وعليه، لم تثبت صحّة قاعدة الجبر السندي بوصفها قاعدة يُرجع إليها كلّما عمل المشهور برواية ضعيفة، فضلاً عن الجبر الدلالي، نعم إذا حصل واتفق أن تكوّن الوثوق والاطمئنان بصدور الخبر من عملهم به، وليس هذا بالنادر، فهذا جيّد، لكنّه يظلّ حالةً لا تبلغ مستوى القاعدة، بل تختلف باختلاف الباحثين وطرائق فهمهم، ومعدّلات حصول الوثوق لهم، ونسبة العلماء العاملين بهذه الرواية الضعيفة ونوعيّتهم وغير ذلك، فالأفضل إحالة الموضوع إلى ميدان التطبيق دون تحويله إلى قانونٍ عام مُلزِم.

ولعلّ هذا هو ظاهر غير واحد من العلماء والفقهاء، منهم أُستاذنا السيد محمود الهاشمي الشاهرودي[2].

---

(١) انظر: أجود التقريرات ٢: ١٦٠.

(٢) انظر: كتاب الخمس ٢: ٤١٦.

المحور السادس

نظريّة الوهن السندي أو قاعدة الإعراض

تمهيد

على العكس تماماً من نظريّة الجبر السندي، تأتي نظريّة الوهن أو الكسر أو الانكسار، ويُقصد بهذه النظريّة أنّه لو جاءنا خبرٌ صحيح السند، إلا أنّه قامت أمارة هي في نفسها غير معتبرة وعارضته، مثل إعراض مشهور العلماء عنه وعدم عملهم به، فإنّه يُصبح ساقطاً عن الحجيّة والاعتبار، ولا يُستدلّ به رغم صحّة سنده.

ولعلّ من أقدم النصوص الإماميّة التي تكشف عن فكرة هذه القاعدة، هو نصّ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في مقدّمة الاستبصار، حيث قال: «وأمّا القسم الآخر، فهو كلّ خبر لا يكون متواتراً، ويتعرّى من واحدٍ من هذه القرائن، فإنّ ذلك خبر واحد، ويجوز العمل به على شروط، فإذا كان الخبر لا يُعارضه خبرٌ آخر، فإنّ ذلك يجب العمل به؛ لأنّه من الباب الذي عليه الإجماع في النقل، إلا أن تُعرف فتاواهم بخلافه، فيُترك لأجلها العمل به..»[1].

وقد استُخدمت هذه القاعدة إماميّاً منذ زمن العلامة الحلّي (٧٢٥هـ) بكثرة، حتى أنّ بعض الإخباريّين عمل بها، كما توحيه كلمات المحدّث البحراني، ثم اشتهرت هذه النظرية في كلمات المحقّق النجفي، والآغا رضا الهمداني، والسيد محسن الحكيم، وأخذ بها أغلب علماء الإماميّة في القرنين الأخيرين.

والمعارض الوحيد لهذه القاعدة تقريباً كان الشيخ مرتضى الحائري (١٤٠٦هـ)،

(١) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ١: ٤.

والسيد الخوئي (١٤١٣هـ)، أما السيّد باقر الصدر فقد ذهب في دورته الأصوليّة الأولى إلى القبول بقاعدة الوهن، لكنّه عاد ورفضها في دورته الثانية، وإن لاحظناه في بعض أبحاثه الفقهيّة عاملاً بها[١].

ولو تأمّلنا قليلاً في نظريّتي الوهن والجبر معاً، لرأينا أنّ ما ينتج عنهما هو مرجعيّة تقويمات المتقدّمين في التعامل مع الحديث من الناحية الصدوريّة على الأقلّ، بحيث يصبح سلوك العلماء السابقين هو معيار تقويم الحديث عند اللاحقين، فإن أعرضوا أعرضوا، وإن عملوا عملوا، ولو كان في ذلك خرقاً أوّليّاً لأصل القاعدة العامّة في باب الحجيّة.

ومن المتوقّع ـ نتيجة ذلك ـ أنه لا يمكن للفقيه عادة في العصور المتأخّرة أن يقوم بإحداث زحزحة جذريّة في تقويم الكثير من الأحاديث عندما يتمّ تطبيق قاعدتي الجبر والوهن بكثرة، كما هي الحال الشائعة في غير مدرسة الخوئي وأمثاله، بل أدّت هاتان القاعدتان إلى تراجع النقد الرجالي والسندي ونقد المصادر والطرق اعتماداً على ما شاع بين المتقدّمين من العلماء، حتى قيل بعدم جدوى علم الرجال نتيجة ذلك، الأمر الذي يستحقّ التأمّل من زوايا متعدّدة.

ولا يوجد تلازم بين الأخذ بقاعدة الجبر والأخذ بقاعدة الوهن، بل قد يأخذ الأصوليّ بقاعدة الوهن والكسر، ولكنّه لا يقبل بقاعدة الجبر، مثل ما يُنسب إلى أُستاذنا الشيخ الوحيد الخراساني[٢]، وقد يكون العكس، وقد ينفيهما الأصولي معاً، وقد يثبتهما معاً كما هو واضح؛ لأنّ بعض الأدلّة ولو كانت ترجع لروح واحدة في القاعدتين، لكنّ بعضها الآخر يختلف، فيجري في واحدة منهما دون الأخرى، كما يظهر بالتأمّل فيها.

وعلى أيّة حال، فكما فعلنا في نظريّة الجبر، نفعل في نظريّة الوهن، إذ نفكّك النظريّة ونبيّن شروطها أوّلاً، ثم نقوم بتقويمها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١) راجع تاريخ النظريّة والمواقف منها، حتى لا نطيل، في كتابنا: نظرية السنّة: ٤٥٣ ـ ٤٦٩.

(٢) انظر: تحقيق الأصول (في ضوء بحوث الشيخ الخراساني) ١: ٤٠٠.

أوّلاً: شروط وعناصر نظريّة الوهن السندي

ثمّة عناصر متعدّدة تقوم عليها هذه النظريّة، من حيث روحها ومن حيث تطبيقها، وأهمّها:

١. تأثير الإعراض بين السند والدلالة وجهة الصدور

العنصر الأوّل: هل توهن عمليّة الإعراض سندَ الحديث أو جهةَ صدوره أو دلالتَه وظهوره؟

من الواضح أنّ الحديث يشتمل على ثلاث جهات: الصدور، وجهة الصدور، والدلالة[١]، وقد اختلفت كلمات العلماء في أنّ الإعراض يؤثر على أيّ جهة من هذه الجهات الثلاث[٢]، فذهب بعضهم إلى أنّ الإعراض يوهن السند، وذهب آخرون إلى أنّه يوهن الدلالة، وذهب فريق ثالث إلى أنّه يوهن الجهة، فيما ذهب فريق رابع إلى جعل القضيّة مفتوحةً على الاحتمالات كلّها.

١ ـ وبناء على اتصال الإعراض بالسند، سوف يؤدّي إلى انهيار حجيّة السند، ومن ثم سقوط الرواية عن الحجيّة من رأس.

٢ ـ أمّا بناءً على اتصال الإعراض بالدلالة، فسوف يؤدّي إعراضهم إلى حمل الرواية على معنى آخر لا يُعارض ما ذهبوا إليه، فنستخدم أسلوب التأويل جمعاً بين الرواية وبين مواقف الأصحاب.

ولعلّ المنطلق في هذا الاتجاه، الاقتصار على الحدّ الأدنى من الطرح؛ إذ حيث يمكن طرح الدلالة مع الحفاظ على السند وأصل الصدور، فلماذا التضحية بالسند والصدور

---

(١) راجع حول هذه الجهات الثلاث وتعريفها: الحائري، درر الفوائد ٢: ٣٧٩ ـ ٣٨٠؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٤٣ ـ ٤٥.

(٢) راجع حول مواقفهم كتابَنا: نظريّة السنّة: ٤٦٢ ـ ٤٦٥.

والجهة ما دام يمكن الاقتصار على الدلالة؟!

٣ ـ وأمّا بناءً على اتصال الإعراض بجهة الصدور، فيصبح إعراضهم موجباً لحمل الرواية على التقيّة وأمثالها، مع الحفاظ على الدلالة، والأهم الحفاظ على السند وأصل الصدور.

ولعلّ الصحيح ما ذهب إليه بعض الفقهاء(١)، من عدم حصر قضيّة الوهن بإحدى الجهات الثلاث، بل قد يؤثر الوهن على هذه تارةً وعلى تلك أخرى بحسب طبيعة المورد، ففي بعض الموارد لا يمكن أن يكون الوهن موجباً لتأويل الرواية وصرفها عن ظهورها العرفي؛ فإنّ مجرّد عدم عملهم بها لا يعني انعدام الظهور العرفي الذي نراه في الدلالة وما نزال نراه، وفي بعض الأحيان يكون احتمال التقيّة بعيداً جداً، كما لو كانت الرواية التي أعرضوا عنها مخالفة لمذاهب أهل السنّة أو لرغبات السلاطين آنذاك أو أنّها صدرت عن رسول الله، فكيف نحملها على التقيّة منهم وهكذا.. بل في بعض الموارد قد لا يكون إعراضهم راجعاً إلى شيء من ذلك، وإنّما إلى وجود رواية معارضة لهذه الرواية رجّحوها عليها، لمرجّحات موجودة فيها، كموافقة الكتاب أو ما شابه ذلك.

وعليه، يتبع تأثير الإعراض طبيعة المسألة وموردها، وإن كان في كثير من الأحيان يتصل بالسند أو بجهة الصدور. وربما لهذا قد تجد عندهم إعراضاً عن مقطعٍ من الرواية، وعملاً بمقطعٍ آخر منها، في بابين من أبواب الفقه.

٢ ـ مديات شمول القاعدة للوهن الدلالي التفسيري

العنصر الثاني: هل يشمل قانون الإعراض والوهن الدلالةَ أو لا؟

نقصد بهذا العنصر أنّه لو عمل الأصحاب بروايةٍ ولم يُعرضوا عنها، لكنّهم فهموا

---

(١) لمزيد اطلاع، انظر: الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ٥٣٠، و٩: ٥١٩، و١١: ١٩، و١٤: ٤٤، ٤٥.

منها معنى غير ما فهمناه نحن، كما لو كانت الرواية ظاهرةً بالنسبة إلينا في الحرمة، لكنّ الفقهاء فهموا منها الكراهية، أو كانت ظاهرةً في الوجوب لكنّهم فهموا منها الاستحباب، فهل هذا الإعراض عن دلالة الوجوب يوجب وهن هذه الدلالة أو لا؟ هذا ما يمكن أن نسمّيه بقاعدة الوهن الدلالي.

وهذه النظريّة لا تختصّ بالحديث، بل تشمل حتى النصّ القرآني في آليات تفسيره، لو فهمنا منه اليوم عكس ما فهمه المتقدّمون، كما هو واضح.

وعلى خلاف قاعدة الجبر الدلالي، نجد هنا فريقاً أكبر كأنّه يؤمن بقاعدة الوهن الدلالي، مثل ما يلوح من كلمات المحقّق النجفي، والمحقق النائيني، والسيد مصطفى الخميني وغيرهم، خلافاً للسيد الخوئي الذي نسب إلى المشهور عدم نفوذ الوهن الدلالي[1].

وقد رأينا في بعض بحوثنا تطبيقات عديدة لهذه القاعدة، مثل بحث وجوب ذكر الله في الحجّ؛ حيث فهمنا من الآيات والروايات إصراراً على ضرورة الذكر الكثير لله في الحجّ خلافاً لمشهور الفقهاء، وبنينا على ما فهمناه هناك[2]، فهل يمكن العمل بما فهمناه أو أنّ عدم فهم الجميع لما فهمناه من النصّ يلقي وهناً على فهمنا، ويفرض علينا التخلّي عنه بشكلٍ من الأشكال؟

وهنا يمكن القول: إنّ قانون حجيّة الظهور يُشترط فيه أن يكون اللفظ ظاهراً نوعاً في معنى معيّن، والطريق إلى الظهور النوعي هو: إمّا استقراء العرف أو حصول الظهور الشخصي القائم على منبّهات لغويّة أو دلاليّة، فإذا تحقّق الظهور عند الفقيه تحقّقت

(١) انظر: جواهر الكلام ٥: ٣٥، و١٢: ٣٦٤، و١٨: ٤٢١؛ وتحريرات في الأصول ٨: ٢٢٧؛ ومستمسك العروة الوثقى ٢: ٦٤؛ وبلغة الفقيه ٤: ٣١٩؛ ولمزيد تفصيل لمواقفهم انظر: نظرية السنّة: ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، بحوث في فقه الحج: ١٨٩ ـ ٢١٤.

صغرى الحجيّة، وبناءً عليه ينفذ قانون حجيّة الظهور حتى لو لم يفهم كلُّ الفقهاء هذا الظهور، ما دامت الصغرى محقّقة، إلا إذا كان عدم فهمهم موجباً لانعدام الصغرى عند الفقيه، بحيث شكّكه ذلك في صوابيّة فهمه وحصول الفهم النوعي العام طبقاً لما فهمه هو، فإنّ هذا شيء آخر، كما لو تردّد الفقيه ـ بعد إعراضهم الدلالي ـ في أصل الدلالة، نتيجة كونهم من أهل اللغة، بحيث أعاق هذا الإعراض حصول كاشفيّة الظهور الشخصي عن الظهور الموضوعي أو كاشفيّة الظهور الموضوعي عصر الفقيه عن الظهور الموضوعي عصر النصّ أو القريب منه، فهنا لا إشكال في عدم تحقّق حجيّة الظهور؛ لعدم إحراز صغراها؛ فإنّ المفروض أنّ صغرى حجيّة الظهور هي الظهور الموضوعي عصر النص، وليس الظهور الموضوعي عصر الفقيه، والظهور الشخصي عنده ليس سوى طريق للتحقّق من الظهور الموضوعي عصر النصّ، فإذا أعرضوا ـ وهم متقدّمون ـ قد يشكّكنا ذلك في الظهور الذي يشكّل صغرى الحجيّة، وإن كان الظهور الشخصي الصرف متحقّقاً، وربما إلى هذا التحليل ترجع مواقف بعض الأصوليّين هنا، حين يذهبون إلى التنازل عن ما استظهروه إلى ما هو في صالح استظهار المتقدّمين.

هذا كلّه بناءً على حجيّة الظهور بالمعنى السائد عند جمهور علماء أصول الفقه والتفسير، أمّا على مثل مسلكنا القائل بانحصار الحجيّة في باب الدلالات بالدلالة المطمأنّ بها، فإنّ الأمر يغدو أوضح، فإذا اختلّ هذا الاطمئنان نتيجة الإعراض سقطت الحجيّة، وإلا فإنّ معنى بقائه هو استمرار اطمئنان الفقيه بأنّ هذا هو الفهم العرفي عصر النصّ، وأنّ الفقهاء المتقدّمين اشتبهوا في ذلك.

فالصحيح عدم حجيّة الوهن الدلالي بوصفه قاعدة مطلقة، بل التفصيل هو المتعيّن، فإذا نتج عن الإعراض حصول التردّد في صغرى حجيّة الظهور أو الدلالة، وهي الظهور الموضوعي عصر النص، كان الإعراض مؤثراً، وإلا فلا قيمة لإعراضهم، ومن ثمّ كلّما

استطعنا كشف خطئهم في تفسيرهم للنصّ ومبرّرات هذا الخطأ، أعاننا ذلك على وقف تأثير الإعراض على الحجيّة.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى نقطة مهمّة، وهي أنّ الإعراض الدلالي لا يشمل حالة ما لو التفت الباحث أو المفسّر أو الفقيه المتأخّر لنقطة في دلالة النص من خلال تركيب النصوص مثلاً، لم يكونوا قد انتبهوا إليها، بل العمدة هو أن يلتفتوا إلى هذه الدلالة ومع ذلك يُعرضون عنها ولا يبنون عليها. وبعبارةٍ موجزة: شرط الإعراض الدلالي هو التفاتهم المتوقّع للتفسير الجديد، ثم الإعراض عنه، لا أصل عدم التفاتهم لهذا الموضوع، فهذا ليس إعراضاً موهناً، إلا لو كان عدم التفاتهم لمثله وهو في معرض أن يلتفت اليه جداً من مثلهم كاشفٌ عن أنّه لا ينصرف هذا المعنى من اللفظ ولا يفهم العرف ذلك منه، وإلا لانتبهوا إليه.

وهذه النقطة الأخيرة بالغة الأهميّة في مجال تطوير عمليات تفسير النصوص الدينيّة، فإنّ مرجعيّة فهم المتقدّمين ـ لو أخذنا بها ـ لا تعني سوى إبطال ما عارض فهمهم أو ما أبطلوه بعد الالتفات إليه، لا ما لم يلتفتوا إليه من جوانب النصّ مما لم يكن مطروحاً في زمانهم مثلاً، وهذه فكرة نافعة في باب تفسير النصوص علميّاً أو فلسفيّاً وما شابه ذلك.

٣ـ التأكّد من تحقّق الإعراض

العنصر الثالث: إحراز الإعراض خارجاً، وقد ركّز العلماء على هذه النقطة في ثنايا كلماتهم[1]، وهي صحيحة؛ لأنّ ترتيب آثار الإعراض فرع إحراز الإعراض، فلو شككنا

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: النجفي، جواهر الكلام ٢٠: ١٢٤؛ والخوانساري، جامع المدارك ١: ٥٠، ٤٣٦، و٤: ٥٢٦؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ٧: ٣٢؛ ومباني تكملة المنهاج ٢: ١٦؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٤١؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ١٦٨، و١٤: ٣٩٩، ٤٠٠؛ والروحاني، منهاج الفقاهة ١: ٦٩ ـ ٧٠، و٤: ٤٣٨؛ وفقه الصادق ٨: ٤١٣؛ والحائري، خلل

في أنّهم أعرضوا عن الرواية أو لم يعرضوا، فلا يكفي ذلك لإسقاط حجيّة الخبر بعد ثبوتها سنداً ودلالةً، نعم كلّما زاد احتمال الإعراض زادت احتماليّة الوهن، وقد يترك ذلك تأثيراته أحياناً على مثل مسلك الوثوق، وهذا واضح.

٤. محاسبة مبرّراتهم في الإعراض

العنصر الرابع: أن لا يكون الإعراض ناشئاً من اجتهادات تحليليّة من جانب العلماء، يمكن إخضاعها لمحاسباتنا، ومن نماذج ذلك:

أ ـ أن يُعرضوا عن خبر؛ لأنّه يخصّص القرآن ويعارضه خبر لا يخصّصه، فيطبّقون قانون التعارض وموافقة الكتاب، فإنّ إعراضهم هنا لا يوهن الرواية، وإنما هو اجتهادٌ منهم في تقديم نصٍّ على آخر، فلو اختلفنا معهم في هذا الاجتهاد فلا تأثير لإعراضهم.

ب ـ أن يعرضوا عن خبر، من باب ترجيح خبرٍ آخر عليه، فيه شهرةٌ روائية، أو ما شابه ذلك.

ج ـ أن يعرضوا عن خبر، لعملهم بقاعدة الاحتياط، فإنّ المتقدّمين من الفقهاء كان بعضهم ـ بحسب ظاهر تعابيره ـ يعتبر موافقة الاحتياط دليلاً اجتهاديّاً وليس أصلاً عمليّاً؛ فموافقة الاحتياط مرجّحٌ عندهم ودليل، كما يظهر من طريقة ابن زهرة الحلبي مثلاً في كتابه «غنية النزوع»، فلعلّهم تركوا هذا الخبر لبُعده عن طريقة الاحتياط، فإذا قامت الشواهد على ذلك لم يمكن إعمال قاعدة الوهن.

د ـ أن يعرضوا عن خبر في باب المستحبات والمكروهات أو يعملوا في هذين المجالين بخبر، فقد ذكر السيّد محمد سعيد الحكيم والسيد الروحاني[1]، أنّه لا يجري قانون الجبر

الصلاة وأحكامه: ٣٢٥؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٤٦ ـ ٥٠؛ والحكيم، مصباح المنهاج ٣: ١٢٤؛ والخميني، كتاب البيع ٣: ٣٧٢.

(١) انظر: مصباح المنهاج ٣: ٢١٩، ٢٦١، ٤٧٥؛ وفقه الصادق ٦: ٢٩٥؛ وراجع: الهمداني، مصباح

والوهن؛ لاحتمال أنّهم اعتمدوا على قاعدة التسامح في أدلّة السنن فعملوا بالخبر الضعيف من باب التسامح أو أعرضوا عنه للملاك نفسه.

وبصرف النظر عن هذه النماذج التي ذكرت في كلماتهم[1]، فإنّ أصل هذا العنصر صحيح في الجملة؛ وذلك أنّه تارة نحرز العلّة في إعراضهم، وأخرى لا نحرزها:

١ ـ فإذا أحرزنا العلّة، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن نوافقهم على هذه المسألة ونراها موجبةً لطرح الرواية ووضعها، ومن الواضح في هذه الحال أنّه لابد من ترك الرواية، لا لأنّهم أعرضوا عنها، بل لأنّ علّة إعراضهم صحيحة، فالمرجع هو علّة الإعراض لا الإعراض نفسه.

الحالة الثانية: أن لا نوافقهم في هذه العلّة، فنراهم أخطؤوا في اجتهادهم، وفي هذه الحال لا مبرّر لجعل إعراضهم حجّةً علينا؛ لأنّ المفروض أنّنا نحرز خطأهم في هذا الإعراض، فكيف نتعبّد به؟! وهل هذا إلا من رجوع العالم إلى العالم بل ما قد يكون أفحش؟!

٢ ـ أن لا نتأكّد من العلّة في إعراضهم، وهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يغلب على ظنّنا إحدى العلل والمبرّرات، وفي هذه الحال يجب النظر في هذا الظنّ؛ فقد يكون له تأثير معيّن؛ فلو ظننا أنّ موجب إعراضهم هو تضعيفهم لأحد رجال السند، فإنّه في هذه الحال قد يُفقدنا ذلك حالة الوثوق بالسند، ولو ظنّنا أنّ مبرّر إعراضهم هو تفسيرهم الخاصّ للرواية وافتراض أنّها تعارض القرآن فيما لا نراها نحن تعارضه، ففي هذه الحال لا تأثير لإعراضهم، ولا يحصل لنا فقدان الوثوق بالسند.

الحالة الثانية: أن لا يغلب على ظنّنا شيء من الاحتمالات أوّلياً وبصرف النظر عن

الفقيه ٢: ٣٥٧ ـ ٣٥٨. نعم في تطبيق ذلك على الوهن دون الجبر شيء من الصعوبة الميدانيّة، فلاحظ.

(١) راجع حول ذلك: نظرية السنّة: ٤٦٧.

دليل قاعدة الوهن، وهنا يكون مورد القاعدة، وسيأتي دليلها.

هذا هو المعيار في كلّ حالات الوهن على تقدير الأخذ به، وسيأتي ما يتصل بهذه النقطة عند الحديث عن مدرك هذه القاعدة إن شاء الله تعالى.

٥ ـ تعرّض المشهور لمضمون هذه الرواية في بحوثهم الاجتهاديّة

العنصر الخامس: وهو ما التفت إليه بعض العلماء[1]، من أن يكون إعراضهم ذا حيثيّة وجوديّة إضافيّة، ولا يكفي الجانب السلبي العدمي، ومعنى هذا الكلام أنّه لابدّ أن نُحرز أنّهم لاحظوا الرواية وتعرّضوا في كتب الفقه للموضوع الذي يتصل بهذه الرواية، ومع ذلك أعرضوا عنها ولم يعملوا بها، أما لو فرضنا أنّ كتب الفقه لم تطرح المسألة الفقهيّة المتصلة بهذه الرواية، كلّ ما في الأمر أنّهم سكتوا عن مضمونها ولم يفتوا به، بل لم يتعرّضوا لما يتصل به أساساً، ففي هذه الحال لا يصدق عنوان الإعراض؛ فالإعراض ليس مفهوماً عدمياً بل هو مفهوم وجوديّ، بمعنى أنّهم تطرّقوا لموضوع ولم يأخذوا بإحدى الروايات الواردة في هذا الموضوع نفسه، مع أنّها بمرأى منهم ومسمع، وإلا فمجرّد السكوت لا يؤثر شيئاً.

من هنا تكمن أهميّة دراسة مواقف القدماء وأبحاثهم، وأنّهم هل تعرّضوا لهذا الموضوع أو لا؟ لاسيما وأنّ الفقه الإمامي القديم كانت مسائله محدودةً ولم يكن حالها كحال الفقه في زمن المحقّق الحلي والعلامة الحلي ومن بعدهما.

٦ ـ التحقّق من كون النصّ المعْرَض عنه رواية متداولة عند القدماء

العنصر السادس: التحقّق من كون النصّ المعرض عنه رواية متداولة عند القدماء،

---

(١) راجع: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ١٦٧؛ والخوئي، مستند العروة الوثقى، الصلاة ٨: ٣٧٩ ـ ٣٨٠؛ وقريب منها: بحر العلوم، الفوائد الأصوليّة: ٩١.

وهذا يستبطن حالتين:

الحالة الأولى: أن لا نُحرز من رأس أن هذا النصّ رواية، ومعه فإعراضهم لا يعني تضعيفاً للحديث؛ لأنّ العرش قبل النقش، وقد مرّ ما يُشبه ذلك في قاعدة انجبار السند.

الحالة الثانية: أن نرى أنّ هذه الرواية قد ثبت لدينا أنّها رواية، لكن لا نُحرز هل كانت متداولةً في عصرهم أو لا؟ كما لو لم نجدها في المصادر الحديثيّة المشهورة آنذاك، وإنّما كانت في كتابٍ فرعيّ لسنا متأكّدين من أنّه كان متداولاً حتى يكون عدم أخذهم بالرواية دليلاً على الإعراض عنها، فهنا لا يصحّ الإعراض ولا يتحقّق من رأس، كمثل بعض روايات بحار الأنوار أو تحف العقول أو عوالي اللئالي أو الفقه الرضوي أو غير ذلك من الكتب التي انتشرت رواياتها بعد القرن الثامن الهجري.

وهذا العنصر السادس ـ والذي نبّه عليه بعض العلماء[١] ـ ليس إلا واحداً من تفريعات شرط تحقّق الإعراض؛ فإنّ الإعراض لا معنى له ما لم تكن هناك رواية، وتكون هذه الرواية بمرأى منهم ومسمع، ومع ذلك يتجاهلونها ولا يعملون بها، رغم صحّتها السنديّة أو اعتبارها الأصوليّ.

٧ـ الإعراض بين شهرة القدماء وشهرة المتأخّرين

العنصر السابع: الظاهر أنّ مرادهم من الشهرة المُعرِضة هو شهرة القدماء من الفقهاء والعلماء، كما صرّح به غير واحد[٢]، تماماً كما كان هو المقصود في قاعدة الجبر، والسبب

(١) راجع: النائيني، أجود التقريرات ٣: ٢٧٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٤١، ٠؛ وقد أشار بعضهم إلى أنّ الفقه الرضوي لم يُعرف إلا في عصر المجلسي، فانظر: بحر العلوم، الفوائد الأصوليّة: ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) انظر: النائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٨٧؛ وأجود التقريرات ٣: ٢٧٩؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١؛ ومصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ٤٠٠؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦؛ والبروجردي، نهاية التقرير ١: ١٨؛ والحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٣: ١٢٤.

في ذلك وفي عدم الاهتمام هنا بشهرة المتأخّرين، هو غلبة المواقف الاجتهاديّة الحدسيّة في مواقف المتأخّرين، مع وضوح مستنداتهم ومناهجهم في ذلك، وفي كثير من الأحيان قد يخضع عمل المشهور من المتأخّرين أو إعراضهم للقواعد العامّة في التشريعات، كما يقول الآغا رضا الهمداني[1].

وما قلناه سابقاً في نظريّة الجبر في هذه النقطة يجري هنا أيضاً، فراجع حتى لا نعيد ولا نطيل.

٨. الشهرة الإعراضيّة بين التحقّق والحكاية

العنصر الثامن: هل تكفي الشهرة المعرِضة المنقولة أو لابد من الشهرة المحقّقة؟

يجري هنا ما ذكرناه في قاعدة الجبر، من تركيب كبرى حجيّة خبر الثقة مع قاعدة الوهن، غايته بالشروط التي أشرنا إليها، فلا نعيد ولا نطيل.

هذا، ويُشار إلى أنّ بعض العلماء يظهر منه الاكتفاء في قاعدة الوهن بنقل الإجماع على الإعراض[2]؛ ولعلّه لحجيّة الإجماع المنقول عنده.

٩. هويّة الإعراض بين الفقهاء والمحدّثين

العنصر التاسع: هل المقصود بالإعراض الإعراضُ الفقهائيّ أو الإعراض الحديثي أيضاً؟

فلو فرضنا أنّ المحدّثين في القرون الخمسة الهجريّة الأولى أعرضوا عن رواية، بمعنى أنّهم لم يذكروها في كتبهم، فهل يعني ذلك أنّهم يوهنون هذه الرواية ولا يعتدّون بها،

---

(١) الهمداني، مصباح الفقيه ٢: ٧٤٤.

(٢) انظر: النجفي، جواهر الكلام ١: ١٢٥؛ واليزدي، حاشية كتاب المكاسب ٣: ١٤٦؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ١٦٥، ٢٠٠.

ولهذا لم يذكروها في كتبهم، فيكون الإعراض الحديثي كالإعراض الفقهي أو لا؟

لم نجد ـ بتتبّع الكلمات هنا ـ سوى موقفين:

الموقف الأوّل: وهو ما ذهب إليه السيّد المجاهد وصاحب الفصول[1]، من أنّ عدم ذكر روايةٍ في الكتب الأربعة لا يُبطلها، وإلا لسقطت كلّ الروايات الأخرى وما أكثرها! والأمر عينه يمكن ذكره عند أهل السنّة بين الصحيحين وما سواهما من كتب الحديث.

الموقف الثاني: وهو ما اختاره السيد مصطفى الخميني، حيث اعتبر أنّ هذا يوجب حصول وهنٍ إجماليّ بحسب تعبيره[2].

والذي يبدو لنا هنا أنّ هذا الموضوع أكثر أهميّة من ذلك، إذ قد يُدّعى أنّ إعراض المحدّثين عن خبر قد يكون أقوى في الوهن من إعراض الفقهاء، ولكي نطرح تصوّراً متكاملاً نقول:

إنّ إعراض المحدّثين أو أحدهم ـ وليس من الضرورة مشهورهم ـ عن روايةٍ له حالات:

الحالة الأولى: أن نُحرز ونعلم أنّ هذا المحدّث لم يطّلع على هذه الرواية، ولذلك لم يذكرها في كتابه، ولو أنّه اطّلع عليها لذكرها، وفي هذه الحال لا شك ولا ريب في عدم دلالة عدم ذكره لها على إعراضه عنها، فضلاً عن أن يُوجب ذلك وهن هذا الحديث، إلا على قاعدة لو صحّ لتوفّرت الدواعي لنقله، فكيف لم يطّلع عليها مشهور المحدّثين، وسيأتي تحقيقها لاحقاً بعون الله.

ويقع ذلك عادةً في الأحاديث التي تتداول بين مدرسة حديثية نائية جغرافياً، وليس لها أجيال متلاحقة من العلماء، وليس بينها كثير علاقة بسائر المدارس من خلال أسفار المحدّثين، كما لو كانت في بلاد ما وراء النهر في القرن الهجري الثالث.

(١) انظر: مفاتيح الأصول: ٣٣٦؛ والفصول الغرويّة: ٣١١.

(٢) الخميني، كتاب الطهارة ١: ١٥٧.

الحالة الثانية: أن نحتمل عدم اطّلاع هذا المحدّث على هذه الرواية، وهنا يجري الكلام عينه الذي ذكرناه في الحالة الأولى؛ إذ لا نُحرز إعراضه عنها وتركه لها حتى نرتّب النتائج والآثار على ذلك. نعم كلّما قوي احتمال اطّلاعه وضعف احتمال عدم اطّلاعه بدأت تأثيرات قاعدة الوهن بالظهور.

الحالة الثالثة: أن نعلم أو نطمئنّ بأنّ هذا المحدّث أو هؤلاء المحدّثين كانوا مطّلعين على هذه الروايات، ومع ذلك لم يذكروها في كتبهم، وفي هذه الحال قد يُدّعى تضعيفهم لها، حيث إنّ المعروف بين قدماء المحدّثين ـ إلا ما خرج بالدليل ـ أنّهم كانوا يجمعون كلّ رواية، فما السبب في عدم ذكرهم لهذه الرواية؟! وبهذه المقاربة نعرف أنّه ليس من سببٍ إلا تضعيفهم الشديد لها أو استنكارهم لمضمونها وما وجدوه فيه من النكارة والغرابة.

ومن الأمثلة المشهورة على ذلك وجود روايات في كتابَيّ: الكافي ومن لا يحضره الفقيه لم يذكرها الشيخ الطوسي في التهذيب والاستبصار ولا في غيرهما من كتبه، رغم أنّ هذين الكتابين وصلاه، بل ذكر هو نفسه أسانيده لهما في المشيخة والفهرست، بل نقل عنهما في كتابيه المذكورين أيضاً، فما هو المبرّر في عدم ذكره هذه الروايات؟! بل الأغرب أنّ الطوسي نقل في كتبه الحديثية كثيراً عن كتاب الكافي للكليني، لكنّه نادراً ما نقل رواية من كتب الشيخ الصدوق، وهذا أمر غريب للغاية ويدعو للدهشة! والأكثر دهشةً منه طبيعة العلاقة بين البخاري ومسلم مع معرفتهما ببعضهما جداً، وتلقّي أحدهما العلم والحديث عن الآخر، فلماذا لم يقع أحدهما في طرق وأسانيد الثاني في الصحيحين؟!

لكنّ الصحيح أنّنا ـ في هذه الحال ـ نجد أنفسنا أمام صورتين:

الصورة الأولى: أن نجد أو نحتمل جدّاً مبرّراً آخر معقولاً لهذا الأمر ـ غير التوهين ـ يمكن تفسيره على أساسه، سواء وافقناهم فيه أم خالفناهم، مثل أن يقال في بعض الموارد: إنّ الشيخ الصدوق أو الكليني اكتفى بنقل بعض الروايات في كلّ باب، ولم يقم عمله على الاستقصاء التام في البيان، فرأى أنّ هذا العدد من الروايات التي ذكرها كافٍ

في بيان المطلب، لهذا عزف عن نقل تمام الروايات، وهذا يحصل كثيراً، فالحرّ العاملي وغيره نجدهم في بعض الأبواب التي فيها روايات كثيرة يشيرون في آخر الباب إلى وجود رواياتٍ أُخَر، لم يذكروها لعدم رؤيتهم الحاجة إلى ذلك بعد ثبوت أصل المطلب.

وكذلك قد يترك محدّثٌ ذكر بعض الروايات في كتابٍ اتكالاً على ذكره لها في كتابٍ آخر، سبق له أن نشره، وقد لا يكون الكتاب الآخر قد وصل إلينا، فعدم ذكره لهذه الرواية في هذا الباب لا يعني أنّ لديه موقفاً منها. وأيضاً قد يترك المحدّث نقل رواية من مصدرٍ معروف، كنقل مسلم عن البخاري أو نقل الطوسي عن الكليني، اتكالاً على وجود سند أقرب له إلى مصدر الرواية الذي أخذ الكليني الروايةَ عنه، أو يرى أنّ تخريج حديثه من مصدر الرواية يظلّ أقوى حديثياً من تخريجه من كتابٍ قام هو بتخريجه من مصدر الحديث.

ومن هذا النوع القطيعة الحديثية النسبيّة بين روايات المذاهب، كتجاهل المحدّثين الشيعة لكثير من كتب الحديث السنيّة والعكس صحيح أيضاً؛ فإنّه في هذه الحال نحن نعلم بمبرّرهم الناتج عن عدم الوثوق النوعي ببعضهم أو عن القناعة بضرورة الاعتماد على المصادر المذهبية الخاصّة، حفظاً للخصوصيّة، كما أشرنا لتبريرات هذا الموقف في المحور الرابع من محاور البحث السابقة، عندما تكلّمنا عن حجيّة الحديث بين المصادر المذهبيّة وغير المذهبيّة.

ففي كلّ هذه الحالات وأمثالها يكون المبرّر معلوماً لنا أو محتملاً جداً، وكنّا نوافقهم فيه أو نخالفهم، وهنا إمّا لا يكون إعراضٌ أصلاً أو يكون إعراضاً معلوم السبب، وقد تقدّم حكم هاتين الحالتين معاً.

هذه الصورة يمكن لها أن تبرّر جملة وافرة من الحالات، وليس جميعها كما هو واضح.

الصورة الثانية: أن لا نعثر على مبرّر معقول وممكن الوقوع على أرض الواقع غير افتراض توهينه الخبر، وفي هذه الحال لا يبعد أن يُدعى أنّ له موقفاً من هذه الرواية، وإلا

لذكرها، كما لو نقل الشيخ الطوسي رواياتٍ في مسألةٍ ما وترك روايةً واحدة معارضة لهذه الروايات ورد ذكرها في الكافي، ولم نحتمل أنّ النسخة التي وصلته للكافي فاقدةٌ لهذه الرواية، فهنا لا معنى لهذا الأمر سوى إعراضه وتوهينه لهذه الرواية، واتخاذه موقفاً منها، وإلا فلماذا أعرض عنها مع أنّه من الضروري ذكرها بمقتضى الأمانة والموضوعيّة؟! ما لم نطرح هنا احتمال سهوه عنها، وهو احتمال يتلاشى كلّما زاد عدد المحدّثين المعرِضين.

ونحن إنّما ذكرنا مثالاً مبسّطاً، ويمكن تعميق الأمثلة، فيُسأل ـ بصرف النظر عن صحّة هذه الأسئلة من حيث النتيجة ـ: لماذا لم يروِ الكليني عن السفراء الأربعة مع وجوده في بغداد؟! ولماذا لم ينقل الطوسي رواياتٍ من هذا الكتاب أو ذاك مع أنّه وصله كما يُستفاد من فهرسته وكانت أسانيده جيّدة أو فقل: لا تختلف عن أسانيد سائر الكتب التي اعتمدها الطوسي مثلاً؟

إنّ عدم وجود مبرّرات عقلانية أخرى لذلك يعزّز أنّه أعرض وأوهن هذا الخبر من وجهة نظره، هذا بصرف النظر عن حجيّة توهينه علينا، ومع طرح مبرّرات يختلف الأمر.

يشار إلى أنّ هذا هو المعيار المفترض اتباعه أيضاً في تحليل مواقف المؤرّخين ومنقولاتهم التاريخيّة.

١٠. تعالي قاعدة الوهن عن المجال التداولي لتعارض الأخبار

العنصر العاشر: المقصود بالإعراض وقاعدة الوهن أن نُسقط خبراً معتبر السند عن الحجيّة؛ لإعراض المشهور عنه، سواء كان هذا الخبر معارضاً لخبرٍ آخر أم لا، بمعنى أنّ الإعراض هنا لا يهمّ على مستوى قاعدة التعارض، لكي نرجّح خبراً على آخر، وإنما هو متصلٌ مباشرةً بحجيّة الخبر نفسه، سواء كان له معارضٌ أم لا.

والسبب في ذكر هذا العنصر أنّ بعض الفقهاء وظّف قاعدة الوهن في مورد الخبرين

المتعارضين؛ مع أنّ الظاهر من قاعدة الوهن عند العلماء هو سقوط الخبر المعرَض عنه عن الحجيّة في نفسه، فلا يعارض الخبر الآخر، وليس بقاءه على الحجية وترجيح الخبر الآخر عليه، نتيجة عدم إعراضهم عن الآخر. وهذه النقطة تجري في قاعدة الجبر أيضاً[١].

١١. مبدأ التناسب العكسي بين قوّة الخبر وتأثير الإعراض

العنصر الحادي عشر: مبدأ التناسب العكسي بين قوّة صحّة الخبر وقوّة إعراض المشهور؛ وقد نصّ على هذا المبدأ العديد من العلماء عندما كانوا يقولون دوماً: كلّما ازداد الخبر صحّةً ووضوحاً ازداد بالإعراض عنه وهناً وانكساراً[٢].

وليس مقصودهم في ذلك الوقوف بوجه النصوص، بل التأكيد على أنّ إعراضهم عن الخبر مع قوّة سنده ودلالته، يؤكّد أكثر فأكثر على عثورهم على خللٍ في الحديث دفعهم لذلك، وإلا فلماذا اتفقت كلمتهم أو غلبت على ترك هذا الخبر؟!

ونجد تطبيقاتٍ عديدة لهذا المبدأ المهم في قراءة النصّ القرآني أيضاً؛ إذ نجدهم أحياناً يتمسّكون بسيرةٍ أو شهرة مقابل ظهور قرآني، منطلقين في ذلك من نظريّة الوهن الدلالي أو الجمع بين السيرة والنصّ مما لا مجال لتفصيله هنا.

كانت هذه أبرز عناصر قاعدة وهن الحديث بالإعراض ونحوه.

---

(١) لمزيد من التفصيل في هذه النقطة، راجع كتابنا: نظرية السنة: ٤٥٨ ـ ٤٦٠.

(٢) انظر: بحر العلوم، الفوائد الأصوليّة: ٩٠؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١؛ والكلبايكاني، الحج ٢: ٣٠٢؛ والدرّ المنضود ١: ٣٣٠ ـ ٣٣١؛ والخوئي، مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ٣: ٣٠٥، و٨: ٣٧٩؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٠٣، ٢٤١؛ ومصباح الفقاهة ١: ٦؛ والفيروزآبادي، العروة الوثقى ٢: ٢٥٧، هامش ٣؛ ومحمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٨؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٣٢١، ٣٥٠؛ والبروجردي، البدر الزاهر: ٢٤٤؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٣؛ والآملي، مصباح الهدى ٩: ٣٩٢؛ والتبريزي، الأصول المهذّبة: ٩٢.

ثانياً: مستند قاعدة الوهن الصدوري

نسير في دراسة مستند قاعدة الوهن على وفق ما أجرينا الحديث في قاعدة الجبر، وذلك أنّه تارةً نسلك في حجيّة الخبر مسلك الوثاقة وما يتصل بها، وأخرى مسلك الوثوق:

١ ـ أمّا على مسلك حجيّة خبر الثقة الظنّي، فقد يُدّعى بأنّ دليل حجيّة خبر الثقة يعطي الحجيّة للرواية التامّة السند، والمفروض أنّ بأيدينا هنا خبراً تامّ السند، فتتحقّق صغرى الحجيّة، وتثبت حجيّته. وإعراضُ المشهور عنه لا يخدش في سنده؛ لاحتمال اعتمادهم على القرائن أو على ما هو مثلها بما لا يؤدّي إلى تضعيف رجال السند، فيبقى مصداق خبر الثقة متحقّقاً في هذا السند، فيظلّ حجّةً. نعم لو علمنا بأنّ إعراضَهم كان لتوهينهم أحد رجال السند كان مفيداً، ويكون في قوّة التضعيفات الموجودة في علم الرجال والجرح والتعديل، وأمّا في غير ذلك فلا موجب لرفع اليد عن الخبر؛ لاحتمال أنّ تلك القرائن التي دفعتهم للتخلّي عن الخبر لو وصلت إلينا لما اقتنعنا بها(١).

ويرى المحقّق الخراساني ـ رغم ذهابه إلى قاعدة الجبر السندي ـ أنّ دليل حجيّة خبر الثقة لا يشرط الحجيّة بعدم الظنّ بعدم الصدور(٢)، ومعنى كلامه هذا أنّ خبر الثقة حجّةٌ ولو حصل ظنّ بعدم صدوره نتيجة إعراض المشهور؛ لشمول أدلّة الحجيّة لحالته هذه. مع احتمال أنّه ناظر لمسألة الظنّ بالوفاق والظنّ بالخلاف، وليس لخصوص مسألة الإعراض حيث لم يصرّح بها هنا، وسيأتي بحث تلك المسألة إن شاء الله.

إلا أنّ السيد الصدر أشكل هنا، بأنّه حتى لو أخذنا بنظريّة الوثاقة ـ لا الوثوق ـ مع ذلك لا تشمل أدلّة حجيّة خبر الثقة الخبرَ المعرَض عنه من طرف مشهور العلماء؛ لأنّ دليل حجيّة خبر الثقة: إمّا السيرة العقلائية، أو السيرة المتشرّعية، بعد أن كانت الأدلّة

---

(١) انظر: الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١؛ والخوئي، مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ٨: ٣٧٩؛ ومصباح الفقاهة ١: ٧، ٣٩٣؛ ورسالة في القطع والظنّ: ٣٨٠.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٣٨١.

اللفظيّة مشيرةً للمرتكزات العقلائيّة في المقام، ونحن لا نُحرز أنّ العقلاء أو المتشرّعة كانوا سيعملون بخبر الثقة لو عارضته أمارة ذات كشف، مثل الإعراض، حتى لو لم تكن هذه الأمارة حجّة في حدّ نفسها، بل هذه السِّيَر منصرفة عن مثل هذه الحال، ويكفينا الشكّ؛ لأنّ السيرتين دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن، ولا يقين لدينا بعمل العقلاء والمتشرّعة بهكذا خبر[1].

ويتفق مع الصدرِ هنا السيدُ البروجردي، حيث يذهب إلى أنّ السيرة العقلائيّة لا تعتمد على مثل خبرٍ أعرضت عنه بطانة المولى[2]، فكأنّ أصالة عدم حجيّة الظنّ كافية هنا؛ لكون أدلّة حجيّة خبر الواحد ـ كما يرى الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي ـ غير شاملة للمقام[3].

فيما يخالف المحقّقُ الإصفهاني كلامَ السيّد الصدر، حيث يفصّل في المسألة تبعاً لطبيعة دليل حجيّة خبر الثقة، فإذا كان الدليل هو السِّيَر والارتكازات تمّ كلام الصدر بالتقريب المتقدّم، أمّا لو كان الدليل هو الأدلّة اللفظيّة الخبريّة (دليل السنّة)، فإنّ إطلاقها شامل لحالة إعراض الأصحاب عن الخبر[4]، وكأنّه لا يلتزم بأنّ الأدلّة اللفظيّة جاءت مشيراتٍ إلى الارتكازات العقلائيّة.

بدورنا سوف نذكر تعليقاً سريعاً هنا على ما تقدّم، ثم نتعرّض بالتفصيل لنظريّة السيد الصدر هنا، لاحقاً إن شاء الله، ومن ثمّ فتحليل الموقف النهائي على مسلك حجيّة خبر الثقة سيكون هناك. لكنّنا نريد التوقّف قليلاً مع السيد الخوئي في نقطة أخرى ذكرها هنا.

---

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦؛ وبحوث في شرح العروة الوثقى ٤: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) انظر: البروجردي، البدر الزاهر: ٢٤٤، ٢٧٣، ٣٤٦.

(٣) انظر: الفقيه، قواعد الفقيه: ٣٩، ٤٠ ـ ٤٢.

(٤) انظر: الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

نقد تمييز السيد الخوئي بين الاشتهار والإطباق في الإعراض

فقد فصّل السيد الخوئي في موضعٍ آخر في هذا التصوّر للموقف من قاعدة الوهن وفقاً لحجيّة خبر الثقة، وتبعه في ذلك السيد السيستاني في الجملة، حين ذكر ـ أعني الخوئي ـ أنّ إعراضهم قد يبلغ حدّ الإجماع، بمعنى أنّ الجميع يُعرض عن هذه الرواية وليس مشهورهم فقط، وفي مثل هذه الحال يرى الخوئي أنّ هذا الإعراض يعطينا إحدى نتيجتين:

النتيجة الأولى: أن يحصل لنا علمٌ أو اطمئنانٌ بعدم صدور الرواية عن النبيّ أو الإمام أساساً.

النتيجة الثانية: أن يحصل لنا علمٌ أو اطمئنان بعدم إرادة النبيّ أو الإمام لظاهر النصّ على تقدير صدور النص منه، بل صدر منه تقيةً أو ما شابه ذلك[1].

إذن، فهناك تفصيل بين إعراض البعض أو المشهور وإعراض الجميع؛ فالأوّل لا موجب لوهنه الحديث، إلا إذا أحرزنا أنّ مرجعه إلى تضعيف أحد الرواة، والثاني موجب للوهن إما في الصدور أو في الإرادة الجدّية و..

ولعلّ هذا التفصيل هو عينه ما ذهب إليه السيد محمد الصدر، من أنّ للإعراض مراتب، ومراتبه العالية التي تجعل الفقيه يذهب لقولٍ شاذّ توجب ضعف الخبر، وسقوطه عن الحجيّة[2].

يشار إلى أنّ السيد الخوئي قد التزم بقاعدة الوهن والجبر معاً في بعض تقريراته المنشورة[3]، ولعلّ ذلك كان في فترة زمنيّة معيّنة من حياته.

---

(١) انظر: مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٧٨؛ والمعتمد في شرح المناسك: ٩٩، ١٠٩؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٠٣؛ والسيستاني، مباحث الحجج: ٢٦٨ ـ ٢٧٤ (يُشار إلى أنّ السيستاني لا يقول بأنّ الإجماع موجب للعلم بعدم الصدور، بل موجب لسقوط الخبر عن الحجيّة، فانتبه).

(٢) انظر: ما وراء الفقه ٢: ١١٩.

(٣) انظر: الخوئي، الهداية في الأصول (تقرير الصافي) ٣: ١٦١ ـ ١٦٢.

ونحن نتحفّظ على هذا التفصيل الذي قدّمه السيد الخوئي، بين حالة اشتهار الإعراض والإطباق على الإعراض، فنحن لا نشكّ في أنّ إطباق الإعراض في بعض الموارد يوجب حصول الاطمئنان بضعف الخبر وعدم صدوره أو عدم إرادته جدّاً؛ لكنّ هذا قد يحصل حتى في حالة الشهرة في بعض الأحيان؛ إنّما المهم تأسيس قاعدة: هل الإطباق يُسقط الخبر دوماً أو غالباً؛ لأنه يؤدّي ـ بوصفه قاعدةً ـ إلى العلم بعدم الصدور أو عدم الإرادة الجدّية أو لا؟

والذي يبدو أنّه ليس كذلك؛ لأنّ السيد الخوئي يرد عليه هنا نفس طريقته التي استخدمها في قاعدتي الجبر والوهن، وذلك:

أوّلاً: من أين نُحرز إعراض الجميع؟ وهذا نقاش في الصغرى؛ ذلك أنّ عدم التعرّض ليس إعراضاً، وهم لم يذكروا مبانيهم وأدلّتهم، وربما لم يفهموا من الرواية ما فهمناه نحنُ منها، حتى يكونوا قد أعرضوا عنها.

ثانياً: حتى لو أحرزنا إعراض الجميع، نقول: لعلّهم أعرضوا نتيجة قرائن وصلتهم وكانت واضحةً عندهم، وربما لو وصلتنا لما كانت بهذا الوضوح، وقد كانت هناك الكثير من الآراء الفقهيّة التي أجمعوا عليها، لكنّها بطلت بعد ذلك بتطوّر الدرس الفقهي، بل تكاد تكون حذفت من الفقه اليوم؛ فلعلّهم كانت لديهم توجيهات خاصّة لا تُقنعنا. ومجرّد عدم عثورنا على مخالفٍ لا يعني ـ لزاماً ـ أن نخضع لهم بحيث يحصل العلم بعدم الصدور أو عدم الإرادة الجدّية.

إنّ مسألة الإجماع مسألة نفسيّة، تماماً كحالة الشهرة، فكما ينقل السيد الصدر: إنّ بعض الفقهاء كان يحصل له القطع بالحكم الشرعي من اتفاق ثلاثة على فتوى واحدة هم: الشيخ الأنصاري، والميرزا حسن الشيرازي، والشيخ محمد تقي الشيرازي[1]، ونعتبر

---

(١) انظر: الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج ٢: ٥٨٢.

نحن اليوم هذا القطع شاذاً، لكنّ نظرتنا للإجماع يمكن أن يعتبرها آخرون مبالغاً فيها، لاسيما وأنّ عدد العلماء القدامى الذين وصلتنا آراؤهم الفقهيّة لا يزيدون عن عشرة أشخاص تقريباً خلال القرون الهجريّة الخمسة الأولى على الصعيد الشيعي الإمامي.

والذي نراه ـ بصرف النظر عما سيأتي ـ أنّ إعراض الجميع كإعراض المشهور، من حيث عدم إفادته اليقين بعدم الصدور أو بعدم الإرادة الجديّة، إلا في حالات خاصّة لا نبحث عنها هنا، وهذا غير كون إعراضهم مسقطاً للخبر عن الحجيّة، فنحن لا نحكي في الإسقاط، وإنما نحكي على مستوى دليل السيد الخوئي وطبقاً لمبانيه، مريدين إثبات وجود مفارقة في كلامه رحمه الله هذا، إلا إذا كان يقصد تقديم فرض صرف لا أكثر.

وبصرف النظر عن تفصيل الخوئي، ثمّة ملاحظة عامّة يمكن أن نوردها هنا توجب إلغاء موضوع هذا الكلام كلّه، سواء ما أفاده الخوئي من التفصيل أم ما أفادوه في أصل الموضوع، وذلك أنّ هناك شيئاً غاب ـ فيما يبدو ـ عن الجميع هنا[1]، وأعتقد أنّنا لو أقحمناه لترك أثراً كبيراً في المسألة، وهو أنّ مشهور القدماء كانوا يبنون على عدم حجيّة خبر الثقة الظنّي، وهذا معناه أنّه من الممكن أنّهم أعرضوا عن هذا الخبر الصحيح السند؛ لأنّه لم يحتفّ بقرائن الوثوق، بينما احتفّ غيره بها، وبالتالي فإعراضهم لا يوجب لا توهينهم للسند ولا قطعهم ببطلان الحديث وفقاً لمعايير خبر الثقة، بل عدم بلوغهم مرتبة اليقين بالصدور، فكيف يُعقل أن تكون هذه الحال مؤثرةً على القائلين بحجيّة خبر الواحد الثقة الظنّي؟!

ومرجع ما قلناه إلى احتمال وجود مبرّر معقول جداً لإعراضهم نختلف معهم فيه لو كنّا نقول بخبر الثقة الظنّي، وهذا المبرّر هو عدم تحقّق صغرى حجيّة الخبر عندهم بخلافه عندنا.

---

(١) رأيت من ألمح إلى هذه الفكرة، وهو محيي الدين الغريفي، قواعد الحديث: ١٢٧ ـ ١٢٨؛ وعلي أكبر السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٦٠ ـ ١٦١.

نقد مقاربة البروجردي والسيستاني تأصيلَ الوهن على سيرة الأصحاب

ولابدّ أن نشير أيضاً إلى تقريب السيد علي السيستاني لقاعدة الوهن وفق مسلك حجيّة خبر الثقة، والذي أخذه ـ كما صرّح ـ من السيد البروجردي، فقد استند لبعض الروايات التي تدلّ على أنّ أصحاب الأئمّة كانوا رغم سماعهم النصّ من شخص الإمام، إذا وجدوا أنّ الأصحاب على خلافه يتريّثون، أو لا يعملون به، وقد يعودون للإمام مرّةً أخرى، وهذا ما يكشف عن قاعدة الوهن[1].

ومن هذه الروايات خبر عبد الله بن محرز بياع القلانس، قال: أوصى إليّ رجل وترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم، وترك ابنة، وقال: لي عصبة بالشام، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: «أعط الابنة النصف والعصبة النصف الآخر»، فلما قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا بقوله، فقالوا: اتقاك، فأعطيت الابنة النصف الآخر، ثم حججت، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام، فأخبرته بما قال أصحابنا، وأخبرته أنّي دفعت النصف الآخر إلى الابنة، فقال: «أحسنت، إنما أفتيتك مخافة العصبة عليك»[2].

وخبر سلمة بن محرز، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلٌ مات وله عندي مال وله ابنة وله موالي، قال: فقال لي: «اذهب فأعط البنت النصف وأمسك عن الباقي»، فلما جئتُ، أخبرت بذلك أصحابنا، فقالوا: أعطاك من جراب النورة، قال: فرجعت إليه، وقلت: إنّ أصحابنا قالوا لي: أعطاك من جراب النورة، قال: فقال: «ما أعطيتك من جراب النورة، قال: علم بها أحد؟»، قلت: لا، قال: «فاذهب فأعطِ البنت الباقي»[3]، فإنّ جراب النورة ـ على ما يفسّره السيستاني وغيره أيضاً ـ تعبير عن التقيّة[4].

---

(١) انظر: السيستاني، مباحث الحجج: ٢٧٠ ـ ٢٧٢؛ والبروجردي، البدر الزاهر: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) الكافي ٧: ٨٧؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٢٧٨.

(٣) الاستبصار ٤: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٤) راجع الدراسة المفصّلة التي كتبها السيد محمّد رضا الجلالي حول مصطلح جراب النورة في التراث

وغيرها من الروايات.

وهذه المقاربة غير واضحة؛ لتوليفة عناصر متعاضدة:

أ ـ إنّها تجعل الإعراض موجباً لترك ما هو يقيني لا لترك ما هو ظنّي من حيث الصدور، فضلاً عن كون ما قاله له الإمام هو الآخر واضح بالنسبة إليه.

ب ـ إنّ هذه الروايات قليلة العدد التي استعرضها يمكن فهمها في سياق أنّ الراوي بعد سماعه ذلك أراد أن يستوضح من الإمام كيف يكون الحكم ما ذكرتَه لي فيما هؤلاء يقولون بشيء آخر؟! وهذا ليس من باب إسقاط الحجيّة عن الخبر، بل من باب الاستفسار ورفع الدهشة والاستغراب في ذلك، فكأنّه سمع من هؤلاء الثقات ما ينافي ما قاله له الإمام الأمر الذي حيّره، أو على الأقلّ أوجب عنده تساؤلاً عن تخريج الموقف وهو يثق بهم.

ج ـ إنّ عمله في بعض الروايات بعكس ما قاله له الإمام، قد يكون من باب وثوقه بفرضيّة التقيّة في صدور النصّ من الإمام، كما قال له الأصحاب، فمن أين لنا أن نعتبر أنّه مع عدم تحصيل الاطمئنان بالحمل على التقيّة نتيجة كلام الأصحاب، كان الراوي سوف يُسقط الخبر عن الحجيّة؟ بل يعزّز ذلك أنّه لم يسقط الخبر عن الحجيّة فحسب، بل أخذ بقول الأصحاب، وهذا لا مستند له إلا وثوقه بقولهم أو بنقلهم بعض الروايات له، خاصّةً وأنّ هؤلاء الأصحاب ليسوا هم مشهور الشيعة في العالم، بل هم أصحابه في المنطقة التي يعيش فيها، علماً أنّ مخالفته للإمام لم يكن مرجعها إلى مقتضى الأصل، حتى نقول بأنّه اكتفى بإسقاط الخبر عن الحجيّة ولو في جهة صدوره. فالقضيّة مفتوحة على احتمالات، وليس القدر المتيقّن منها هو قاعدة الوهن.

وعليه، فمن الصعب أن نستند إلى مثل هذه الروايات الواردة في حالات خاصّة، لبناء

العربي والإسلامي، في مقالته: جراب النورة بين اللغة والاصطلاح، مجلّة علوم الحديث، العدد ٢: ٩ ـ ٥٧.

قاعدة الموهنيّة في المقام، فضلاً عن أنّ لسان بعضها قد يدفع للتشكيك في صدقها، والتفصيل ليس محلّه هنا.

ومن هذا كلّه، يظهر أنّ تأسيس قاعدة الوهن بوصفها قانوناً عامّاً، وفقاً لمسلك حجيّة خبر الثقة، غير صحيحٍ على تفصيل سيأتي إن شاء الله عند الحديث عن نظريّة السيد الصدر في مبحث الخبر الحجّة المعارَض بأمارة غير حجّة.

٢ ـ **وأمّا على مسلك حجيّة الخبر الموثوق،** فقد يقال بأنّ إعراضهم يهدم هذا الوثوق، ولهذا وجدنا أنّ أغلب من ذهب إلى قاعدة الوهن والإعراض كان يؤمن بدور الوثوق هنا، وأنّ الوهن يأتي من تأثير إعراضهم على هذا الوثوق. وقد اعتبر بعض العلماء أنّ الإعراض يثير في النفس حالة الريب العرفي كما يسمّيها(١)، وهذا الريب يُضعف القوّة الاحتماليّة التي يَختزنها الخبر، مما يجعله في دائرة غير الموثوق به(٢).

وهنا أيضاً لا يُحرز تكوين قاعدة على مسلك الوثوق الاطمئناني الشخصي الذي رجّحناه، بحيث كلّما واجه الفقيه خبراً مُعْرَضاً عنه لزمه تركه، كما يحصل عادةً في الأبحاث الفقهيّة؛ وإنّما المطلوب هو العودة إلى حالة الوثوق التي ينبغي درس مبرّرات سقوطها بإعراضهم، فقد يحصل أن يزول الوثوق وقد لا يحصل تبعاً لمدى قوّة الإعراض من جهة، وقوّة الوثوق بصدور الخبر ودلالته من جهة أخرى، وطبيعة المسألة من حيث احتمالات مبرّراتهم في الإعراض ثالثة، فإنّ فتح باب محتملات السبب في إعراضهم ليس سهلاً؛ مثل أن يكون إعراضهم لعدم التفاتهم إلى القوّة الصدورية لهذا الخبر واحتفافه ببعض القرائن التي لاحظناها نحن، فتركوه لبناء المتقدّمين على إنكار حجية الخبر الظنّي،

(١) انظر: محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٨.

(٢) انظر: الآشتياني، كتاب القضاء: ١٧٩؛ والكلبايكاني، الدرّ المنضود ١: ٣٣٠ ـ ٣٣١؛ والنائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٨٦؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١، ٦١٥؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١٠.

فيما نحن لاحظنا محتفّات هذا الخبر وأنّها تفيد فيه اليقين، ومثل كونهم فهموا منه شيئاً أثّر في إعراضهم عنه فيما نحن لم نفهم شيئاً من دلالته يبرّر الإعراض، ومثل أن يكون لقراءتهم الاجتهاديّة لمنظومة الفقه دوراً مؤثراً في هذا المورد، وهكذا.

هذا، وتبعاً أيضاً في ذلك كلّه لما قلناه غير مرّة من أنّ مسألة مواقف المتقدّمين وتأثيرها على الفقيه اليوم ناتجة عن طبيعة رؤيتنا للتراث عموماً، ومديات تعاملنا التقديسي معه.

وهذا كلّه يعني أنّ الوهن مسألة موكولة إلى الواقع التجريبي الميداني للفقيه في استنباطاته الفقهيّة أو غيرها؛ ولا نستطيع أن نفرض عليه قانوناً. وطرائق نظر الفقهاء للأمور مختلفة، **ومن ثم فقاعدة الوهن ـ كقانون الجبر ـ قاعدة ناتجة عن تجربة الفقيه، لا أنّها قبليّةٌ مُسقطة مسبقاً على تجربته، فتأمّل جيداً**، وإن كنّا نعتقد بأنّ موارد هذه القاعدة ستكون معتداً بها وليست قليلة، على خلاف ما نظنّه في موارد قاعدة الجبر.

لكن، لو قيل بأنّ معيار الحجيّة على مسلك الوثوق هو الوثوق النوعي وجوداً وعدماً، فقد يقال هنا بانعدام الوثوق لنوع الناس بإعراض المشهور، حتى لو ظلّ هذا الوثوق عند هذا الفقيه شخصاً أو ذاك، إلا أنّه قد سبق منّا التحقيق بأنّ مقولة الوثوق النوعي ومعياريّتها في الحجيّة غير صحيحة موضوعاً؛ لأنّ الذي لم يحصل لديه وثوق النوع على المستوى الشخصي إنّما يعتقد بأنّ النوع لا يحصل لهم هنا وثوق، وإنّما حصل لهم لعدم التفاتهم لما التفت هو إليه من عناصر موثرة في تحصيل الوثوق أو انعدامه، نعم ينفع الوثوق النوعي لإسقاط معياريّة الوثوق وجوداً وعدماً في حالة الشخص الوسواسي غير السويّ في بناءاته الوثوقيّة.

ولا بأس أن نشير أخيراً إلى أنّ السيد محسن الحكيم اعتبر في بعض كلماته أنّ العمل بما أعرض عنه الأصحاب يوجب تأسيس فقهٍ جديد، مريداً بذلك ترجيح روح قاعدة الوهن[1]، وهذا ما يمكن افتراض أنّه يقف في كثير من الأحيان خلف ذهابهم لهذه

(١) انظر: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٥: ٩١.

القاعدة، ولعلّه يفقد الفقيه ثقَتَه بمجموعة استنتاجاته التي ستصبّ في مخالفة ما ذهب إليه المشهور.

إلا أنّ ذلك كلّه يزاحمه القرائن والمعطيات التي أفادته الوصول لمخالفة المشهور، فتلك القرائن والمعطيات والأدلّة هي الأخرى تشكّل قوّةً وثوقيّة معتدّاً بها، فما هو الموجب لترجيح عدم مخالفة القوم على عدم مخالفة النصوص والأدلّة التي ظهرت للفقيه؟! الأمر الذي يستدعي مقاربةً أكثر تفصيليّة في مقارنة ومقاربة نوعية الأدلّة مع ما ذهب إليه المشهور.

ثالثاً: القراءة الموسّعة للأمارة المعارضة غير الحجّة (مقاربة الصدر)

يطرح السيّد محمد باقر الصدر مسألة الوهن بشكلٍ مركّز في (مباحث الأصول)، تحت عنوان ـ لعلّه منه أو من المقرّر ـ: (الخبر المعارض لأمارة غير حجّة). ونظراً لأهميّة نظريّته وتخطّيها ما كان متداولاً مما أسلفناه في بيان المدرك لقاعدة الوهن ومناقشة هذا المدرك، فلابد من استعراض هذه النظريّة بشكلٍ واضح، ثم التعليق عليها، مع رصد تعليقات أنصار مدرسة السيد الصدر أيضاً.

والفرضيّة الأساس للسيد الصدر في هذا العنوان الذي يطرحه الكتاب، هي: وجود خبر ثقة مورث بنفسه للظنّ المستند إلى الوثاقة، غير أنّ هذا الخبر يُصادف أن يواجه أمارةً غير حجّة، لكنّها ـ رغم عدم حجيّتها ـ تهدم قوّة الظنّ في هذا الخبر، وهنا يُتساءل: هل يبقى الخبر على حجيّته أو لا؟

وهذه الفرضية ـ فرضيّة البحث ـ التي يذكرها الصدر، قائمة على نظريّاته في حجيّة خبر الثقة الذي يفيد من خلال الوثاقةِ الوثوقَ النوعيَّ، كما أسلفنا الحديث عنها فيما مضى، ومن ثمّ فلا يتحدّث الصدر عن نظريّة الوثوق المحض التي بنينا عليها فيما سلف، وربما يرى أنّه على تلك النظريّة لا شك في سقوط حجيّة الخبر مع سقوط الظنّ فيه.

كما أنّ مفروض الصدر هنا حالة سقوط الظنّ إلى مستوى الشك والاحتمال مع المواجهة بالمعارض غير الحجّة، وإلا فهو لا يتحدّث عن حالة المعارض الذي لا يؤثر على قوّة الظن التي تعطينا إياها وثاقة الراوي.

ويقسّم الصدر البحثَ إلى محورين:

المحور الأوّل: انتفاء الظنّ من الخبر انتفاءً ناتجاً عن حالةٍ شخصيّة لا يشترك فيها نوع العقلاء، بمعنى أنّه لو عُرض الخبر مع معارضه على العقلاء، لم يوجب سقوط ظنّهم بالخبر، غايته أنّ الشخص نفسه لديه حالة خاصّة غير عقلائيّة أوجبت سقوط الخبر عن إفادة الظنّ عنده.

ومثال ذلك في بابنا ـ وقد ذكر الصدر عدداً من الأمثلة ـ أن يسقط الخبر عن إفادة الظنّ؛ لأنّ واحداً من الفقهاء ذهب إلى عكس ما يفيده الخبر.

وقد حكم الصدر هنا ببقاء الخبر على الحجيّة، لا لأجل السيرة العقلائيّة التي يشكّك في شمولها لهذه الحال، وإنّما لأجل صحيحة الحميري (خبر العمري وابنه ثقتان) الذي هو خبرٌ مطلق، وليس هناك أيّ قرينة على خلاف هذا الإطلاق من ارتكازٍ عقلائي، فنعمل بهذا الخبر المطلق، ونستفيد منه حجيّة خبر الثقة هنا.

المحور الثاني: أن يكون المعارض موجباً عقلائيّاً ـ لا شخصياً ـ لسقوطه عن إفادة الظنّ، كما لو عارضته الشهرة، أو إعراض المشهور، أو عدّة أخبار ضعيفة السند أو غيرها.

وهنا تارةً يكون البحث على المستوى الثبوتي وأخرى على المستوى الإثباتي:

أمّا المستوى الثبوتي، فهناك إشكال يسجّل على حجيّة هذا الخبر، من حيث إنّ ملاك الأحكام الظاهريّة على الطريقيّة لا السببية، فلا يغدو معقولاً أن يعطي هذا الخبرُ الحجيّةَ؛ لأنّ ملاكها مفقود، وهو الكشف والطريقيّة، حيث بعد سقوطه عن رتبة الظنّ صارت إفادته بنسبة الخمسين في المائة مثلاً، وإفادة معارضه بنسبة الخمسين في المائة أيضاً، فكيف

نرجّحه على معارضه، وهو ترجيحٌ من غير مرجّح؟!

وأما المستوى الإثباتي، فالإشكال فيه من حيث إنّ الوثاقة أُخذت في الأدلّة لما لها من الكشف، ومن دونه يصبح التعليل بها تعليلاً بأمر تعبّدي صرف، فمع عدم الكشف في الخبر، كما فيما نحن فيه، لا معنى لشمول أدلّة الحجيّة له.

وبعد استعراضه لهاتين المشكلتين، شرع السيد الصدر بردّهما، وذلك:

١ ـ أما المشكلة الثبوتيّة، فتُرَدُّ بأنّه قد يرى المولى بأنّ الأخبار التي تعارضها الشهرة يكثُر فيها إصابة الواقع، لهذا لا مانع من أن يجعل الحجيّة لها؛ لملاك الكشف عن الواقع، لكن ذاك الكشف الذي يراه المولى ويتكفّله ولو لم يره العبد نفسه؛ لعدم اطّلاعه على واقع الحال.

وهنا يعتبر الصدر أنّ هذه الفكرة تردّ المشكلة الثبوتيّة دون الإثباتيّة.

٢ ـ وأما المشكلة الإثباتيّة، فيجيب عنها الصدر بجوابٍ يعلّق عليه السيد الحائري بأنّه يصلح أيضاً ـ إذا تمّ ـ للجواب عن المشكل الثبوتي، وحاصل جواب الصدر هو أنّ خبر الثقة كاشفٌ في نفسه باعتبارين:

الاعتبار الأوّل: كشف خبر الثقة باعتبار مورده الخاص، وهذا الكشف من الواضح انتفاؤه بأمارة في قوّته في إفادة الظنّ، وهذا شيء واضح أطال السيد الصدر في تحليله وفقاً للعلم الإجمالي وحساب الاحتمال، فأيّ إنسان عندما يأتيه خبرٌ يفيد في حدّ نفسه الظن بالصدق، لكن يأتيه معارضٌ قوّتُه قوّة ذلك الخبر أو أقلّ بحيث يُسقطه عن درجة إفادة الظنّ، فإنّ فعليّة الكشف تكون منعدمةً فيه.

الاعتبار الثاني: النظر إلى هذا الخبر من الأعلى، وذلك بأن يقال: إنّ المولى نظر إلى مجمل أخبار الثقات الموجودة، فرآها بلغت المائة خبر، ورأى من بينها أنّ خمسين خبراً منها يخالف موقف المشهور، فهنا إذا لاحظناه بوصفه المولى الحقيقي تبارك وتعالى فقد يعلم بأنّ مواقف المشهور التي تواجه هذه الأخبار غير مصيبة للواقع؛ لكنّ هذا فرض ثبوتي،

أما إثباتاً فنحن لدينا دليل حجيّة خبر الثقة الذي لوثاقته كشفٌ، فعلينا أن ننظر لو كان المولى من الموالي العاديّين فكيف سنتعامل مع دليله بصرف النظر عن علمه بالغيب، هل سنأخذ بالخبر المخالف للمشهور أو لا؟

وهنا يجيب الصدر بالإيجاب؛ لأنّ هذه الأخبار الخمسون لها جانب كشف عند المولى العادي؛ لأنّ هذه الأخبار تساهم في تكوين تصوّرنا العام عن صدق الثقات بشكلٍ عام، وهي التي تشكّل علماً إجماليّاً بصدق عشرة مثلاً، وعليه فخبر الثقة المعارض حتى لو انتفى فيه الكشف بملاحظة المورد الخاص، غير أنّه يحوي هذا الكشف بملاحظة المورد العام[1].

وقفات تحليليّة وتقويميّة مع مقاربة الصدر للخبر المعارض بأمارة غير حجّة

ولدينا هنا بعض الوقفات، أبرزها:

الوقفة الأولى: اعتبر الصدر خبر الثقة حجّةً في حالات الانتفاء الشخصيّ المحض للظنّ منه، نتيجة حالة شخصية، وهنا لابد من الالتفات إلى أنّ الإنسان الوسواسي قد لا يرى نفسه وسواسيّاً في كثير من الأحيان في هذا المجال المعرفي، فهنا كيف نلزمه بالأخذ بالحالة الغالبة عند الناس، وهو يرى الناس غير سويّةٍ في في تعاطيها هذا؟ وبعبارة ثانية: قد يرى الشخص أنّ الناس لا تلتفت إلى حالات كثيرة أو تنساها، ولأنّه خَبِرَها والتفت إليها رأى أنّ الظن يزول في هذه الحالات.

وقد أشار الصدر إلى هذه الحالة، وكأنّه اعتبرها قليلة، في حين أنّه في الحالات التي نبحث فيها هنا هي حالاتٌ غالبة، فرؤية الفقيه للظنّ من الأخبار تتبَع سلسلة من استنتاجاته الواعية وغير الواعية؛ وهنا من الطبيعي أن تترك آثاراً بيّنةً في هذا المضمار.

ولكي أوضح هذا الأمر أكثر، نلاحظ الحالة العامّة إزاء الأخبار في الوسط العلمي،

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٨٠ ـ ٥٩٢.

ونجد أنّ هناك ميزاناً ومعياراً يحكم هذه الحالة، وكلام السيد الصدر قد يوحي بأنّ الخروج عن هذه الحالة العامة هو حالة الشذوذ، في حين يرى فقيهٌ بتحليله لهذه الحالة العامّة أنّها غير سويّة، وإنّما هي ناتجة عن سلسلة طويلة من المقدّمات العاطفيّة والنفسيّة والاجتماعيّة الخاطئة، لهذا صار معدّل الاحتمال يسير ـ عموماً ـ بهذه الطريقة، فهنا لا يتّسم موقفه الشخصيّ بالوسوسة بحيث نُلزمه بهذه الحالة العامّة؛ لأنّ المفروض أنّه يرى خطأها وخطأ مقدّماتها التي أنتجتها، وهذه قضيّة بالغة الأهميّة في البحوث المتعلّقة بالأخبار بشكل عام.

ولأهميّة هذا الموضوع نزيده كلاماً، فنقول: إنّ هذا الذي حسبه السيد الصدر شذوذاً، من تحصيل اليقين بالحكم الشرعي من اتفاق ثلاثة فقهاء متأخّرين على موقفٍ فقهي واحد هم: الأنصاري والشيرازيَّين، قد يراه آخرون موجوداً في كلّ ثقافة الوهن والجبر وأمثالها، فبعض الباحثين ونتيجة نزعة نقديّة لديه قدرة هائلة على تتبّع عثرات الناقلين للأخبار وهفوات المصادر الحديثيّة، فيجمعها في صورةٍ ذهنيّة تحصُرها، فتتكوّن لديه حالة من الشكّ في دقّة الأخبار، ويرى أنّ سيرة الآخرين في الوثوق بهذه الأخبار هي سيرة أيديولوجيّة تسامحية، تغضّ الطرفَ عن الهفوات والأخطاء، وتسعى لطمسها؛ حفظاً للدين، ولهذا لو أتيتهم بإشكالٍ ينسف كلّ الروايات، فهم يشعرون ـ من حيث لا يدرون ـ بأنّهم مكلّفون من الله تعالى بالجواب عن هذا الإشكال، فيفترضونه باطلاً قبل قراءته قراءةً محايدة، ولهذا وجدنا في التراث الإسلامي من استدلّ على حجيّة خبر الواحد بأنّه لولاه لانهار الدين وتلاشى كما تعرّضنا له في كتاب حجيّة الحديث، وليس لهذا من معنى سوى ما قلناه، فالمناخ الديني عموماً يتغاضى عن المشكلات ويعمل لحلّها، فيما المناخ النقدي يهتمّ بها ويكبّرها؛ فهذه مناخات فكريّة، ولا يصحّ تصويرها بحساب الأقليّة والأكثريّة، أو الغلبة والشذوذ.

ونحن لا نقصد بهذا التعليقِ النقدَ على السيد الصدر، بقدر ما الهدف تحديد الصورة

بشكل أوضح؛ إذا قد يستغلّ مخالف للصورة السائدة فيقال بأنّه شاذّ أو غير عقلائي، فيما القضية أنّه مخالف للسائد في مناخٍ فكري معيّن له أيديولوجيّته الخاصّة ومسبقاته المتراكمة.

الوقفة الثانية: لا يصحّ الاستناد هنا إلى إطلاق خبر العمري، لإثبات حجيّة الخبر الذي انعدم فيه الظنّ انعداماً شخصيّاً بحتاً؛ وذلك لأنّ خبر العمري يحيل ـ حسب وجهة نظر كثير من أنصاره، وهو الصحيح ـ إلى ارتكازٍ عقلائي في حجيّة الأخبار، فالمُحال عليه يكون هو المعيار، فإذا شككنا في انعقاد سيرةٍ عقلائيّة على العمل بالخبر الساقط ـ شخصيّاً ـ عن درجة الظنّ، فلا يُحرز شمول إطلاق خبر العمري لهذه الحال، فالتقييد هنا ليس في نصّ العمري المشير والمحيل إلى كبرى عقلائية، بل في المشار إليه والمحال عليه، وهو السيرة نفسها، فلا يصحّ الاستناد إلى خبر العمري في الوقت عينه الذي لا نعرف فيه دائرة السيرة.

والنتيجة المتحصّلة على صعيد المحور الأول من محوري كلام السيد الصدر.. أنّ سقوط الظنّ نتيجة حالةٍ شخصيّة يُسقط الخبر عن الحجيّة؛ لفقدانه ملاك الحجيّة عند من سقط عنده الظنّ، شرط أن لا يقرّ الفقيه نفسه بأنّه غير سويّ في معدّلات احتمالاته، وأنه لا يعبّر عن الميزان الطبيعي، وهذا قليل الحصول في الخارج، بل نادره.

الوقفة الثالثة: قد يقال: إنّ الطريقة التي رفع بها السيد الصدر الإشكالَ الثبوتي، تعاني من مشكلة، فقد اعتبر أنّ اطّلاع المولى على إصابة هذه الأخبار للواقع ـ خلافاً للشهرات المعارضة لها ـ تبرّر إعطاء الحجيّة، وهذا كلام لا غبار عليه إطلاقاً، إذا انطلقنا فيه من طرف المولى سبحانه، إنّما هذا لا علاقة له بنظريّة الكشف والطريقيّة؛ فقد حصل خلط بين خصوصّية الكشف في الخبر، وخصوصيّة إصابته للواقع من حيث كونها خصوصيّةً واقعيّةً غير منكشفة للعبد، وهذان ملاكان مختلفان عن بعضهما.

ولتوضيح هذه النقطة، نجد أنّ المولى سبحانه إذا أدخلنا علمه الغيبي ـ كما هو

المفروض ظاهراً ـ في الحسبان، فلا يوجد عنده في الأخبار كشفٌ ناقص، بل هو يعلم حال كلّ خبر، إمّا مصيب أو غير مصيب، فلا يوجد علم إجمالي في المقام، بل ليس عنده كاشفيّة للخبر؛ لأنّ مؤدّى الخبر منكشف له واقعاً بصرف النظر عن الخبر والسند، لفرض علمه بالغيب، فهو قد علم مباشرةً لحظة تلفّظ الرسولﷺ بالجملة، بلا حاجةٍ ولا معنى لكشف الخبر بالنسبة إليه. نعم، هو يعلم بعد صدور الخبر من الراوي بمطابقة الخبر للواقع وإصابته له، لا أنّه يكون في الخبر بالنسبة إليه كاشفيّةٌ، ومعه كيف يعطي المولى الحجيّةَ للأخبار التي تعارضها شهرات؛ بملاك الكاشفيّة، بعد اطّلاعه على إصابة أكثرها للواقع ما دام العبد غير مطّلع على هذه القضيّة التي علم بها المولى، فلا كاشفيّة عند العبد، وما عند المولى إنّما هو قطعٌ بالإصابة تفصيلاً أو بعدمها كذلك، لا حصول ملاك جعل الحجيّة وهو الكاشفيّة.

ومحصّل الإشكال أنّه لو صحّ كلام الصدر فهو مغاير لجعل الحجيّة للخبر بملاك الكاشفيّة.

وقد يجاب عن هذا الكلام، بأنّه مع صحّته غير أنه لم يَفْهَم المقصود؛ لأنّ المراد أنّ المولى بعد اطّلاعه التفصيلي على واقع حال هذه الأخبار من حيث مدى إصابتها للواقع وعدمه، يتكوّن لديه علمٌ بإصابة ثمانين في المائة من هذه الأخبار للواقع، فيعطي الحجيّة لهذه الأخبار؛ لأنّه سيعلم أنّ العبد عندما يعمل بها سوف يحقّق النسبة الغالبة من الملاكات التي يريدها المولى، فالمولى من باب التزاحم الحفظي يعطي الحجيّة، لما في هذه الأخبار من إصابة عالية للواقع، ويكون السيد الصدر مريداً بهذا الحل الثبوتي تطبيق نظريّته في التزاحم الحفظي هنا.

ووفقاً لذلك، لا يُراد من ملاكيّة الكاشفيّة في حجيّة الأخبار، أنّ الخبر يحصل منه ظنّ فحسب، بل المراد أنّه طريق للوصول إلى الواقع، ليس من الضروري أن يكون كلّ خبر كذلك بلحاظ الحالة الفرديّة، بل يكفي أن يكون نوع الأخبار عموماً مما فيه هذه الطريقيّة

للواقع، ولو طريقيّةً ناقصة لا توصل دوماً في تمام الأخبار؛ لأنّ معنى أنّ الخبر فيه ظنّ الإصابة هو أنّه إذا كانت مجموعة الأخبار مصيبة بنسبة ثمانين في المائة منها، أي من بين كلّ مائة خبر هناك ثمانون خبراً مطابقاً للواقع، فإنّ وضع يدنا على خبرٍ منها يجعل قوّة احتمال إصابته للواقع عندنا هي الثمانين في المائة، وبالتالي فالمولى عندما رأى أنّ ثمانين في المائة منها مصيبة للواقع، فأعطى الحجيّة، فكأنّه يُخبرنا بأنّ كلّ خبرٍ لو وضعتم يدكم عليه فستكون احتماليّة إصابته للواقع هي ثمانين في المائة ولو لم تعرفوا ذلك؛ لأنّ هذه هي نسبة الأخبار المطابقة لمجموع الأخبار.

وهذا الكلام صحيحٌ ثبوتاً لا غبار عليه، فلا يرد الإشكال المتقدّم على السيد الصدر، ومعه قد يعطي المولى الحجيّةَ لطرقٍ غير ظنّية عند العقلاء لو تُركوا لوحدهم، علماً منه بكثرة إصابتها للواقع، ولو لم يكن نوعُ العقلاء على علمٍ بهذا الأمر، فالعبرة بالطريقيّة عند المولى لا عند العبد، وإن كانت هذه الطريقيّة مآلها الواقعي إلى الطريقيّة الواقعيّة في كلّ خبرٍ خبر كما بيّنا.

الوقفة الرابعة: إذا بنينا على الوثوق، فمن الواضح سقوط الوثوق بالمعارضة في بعض الأحيان، لا بوصف ذلك قاعدةً، كما قلنا سابقاً؛ ولا يُحرز شمول دليل السيرة العقلائيّة والمتشرعيّة لهذا الخبر بعد فقدان الوثوق به على تقديره، وخبر العمري ـ ومعه سائر الأدلّة اللفظيّة ـ سبق أن بيّنا الإشكال في الاستدلال به هنا.

وأما على مبنى الوثاقة، فأيضاً لا يُحرز ـ إثباتاً ـ عملُ العقلاء والمتشرّعة بخبرٍ قامت أمارةٌ قويّة على عكسه، بحيث لم يعد عند العبد حالة الظنّ بالصدق فيه، حتى لو كان يعلم بأنّ الأخبار نوعاً فيها ظنٌّ بالصدق، وأنّ غالبها مصيب للواقع، وكان هذا الخبر جزءاً مكوّناً للصورة العامة، وهذا ما نجده من طريقة العقلاء، فإذا أخبرهم شخصٌ جليل صدوق بخبرٍ، ثم قامت قرائن عكسيّة شكّكتهم بخبره، فلا يُحرز عملُهم بهذا الخبر، بل يتريّثون.

ورغم إقرار السيّد الحائري بهذا كلّه، حاول ـ بلا جدوى ـ أن يوحي بأنّ عدم عمل العقلاء بهذا الخبر غير واضح كوضوح عدم عملهم بالخيرة والتفأل[١]، فهل لابدّ أن يكون الوضوح واحداً؟ ثمّ إنّه يكفي عدم وضوح عملهم للتوقّف في الاعتماد على السيرة.

فالصحيح أنّه إذا فُقد الوثوق أو الظنّ، بناء على الوثوق أو الوثاقة، فلا حجيّة للخبر، لكنّه لا يصحّ اعتبار مطلق الإعراض موجباً ـ نوعاً ـ لانعدام الوثوق أو الوثاقة بما فيها من الوثوق كما تقدّم سابقاً. والاعتماد على الأدلّة اللفظيّة غير صحيح بعد كونها مشيرات للمرتكزات العقلائيّة كما ألمح إليه الأستاذ الهاشمي هنا[٢]، وبحثناه مفصّلاً في كتاب حجيّة الحديث.

الوقفة الخامسة: حاول السيد الصدر تأييد كلامه ببعض الأخبار العلاجيّة؛ من حيث إنّ التعارض يوجب سقوط حالة الوثوق بكلّ خبرٍ على حدة، أو حالة الوثوق الناتج عن الوثاقة، ومع ذلك سألوا عن الترجيح، مما يدلّ على الحجيّة في الخبرين المتعارضين في نفسهما، رغم انعدام حالة الظنّ بهما معاً[٣].

وقد أجبنا في كتاب حجيّة الحديث بالتفصيل عن الاستدلال بأخبار العلاج على حجيّة الخبر الظنّي فلا نعيد[٤]، وما قلناه هناك يجري هنا بعينه، وأنّ المعيار في حجيّة الخبر في باب تعارض الحجّة بالحجّة، هو كون الخبر حجّةً لولا التعارض، ولا يلزم أن يحصل يقين بحجيّة الخبرين معاً حال التعارض أيضاً، والسائل إنّما يسأل لعلمه بصدق أحد

(١) انظر: الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٨٨ ـ ٥٨٩، الهامش.

(٢) انظر: الهاشمي، أضواء وآراء ٢: ٣١٢.

(٣) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٩٠ ـ ٥٩١.

(٤) انظر: حيدر حب الله، حجيّة الحديث: ٥٠٩ ـ ٥١٦. ولابدّ من الإشارة إلى أنّ بعض أجوبتنا هناك لا ترد على السيد الصدر، بل على المشهور القائلين بأنّ الحجيّة بملاك الظنّ الحاصل عند العبد شخصاً أو نوعاً، فتأمّل جيداً.

الخبرين واستبعاده كذبهما معاً، ويريد حلاً للموقف.

تأثير الإعراض على أصل وثاقة الراوي، مفتاحٌ لفهمٍ رجاليّ جديد

الوقفة السادسة: ذكر السيّد الصدر في آخر بحثه هنا نقطةً مهمّة جداً، وحاصلها أنّه إذا ابتُليت رواياتُ راوٍ ما بكثرة معارَضَتِها للمشهور؛ أو إعراض المشهور عن كثيرٍ منها، رغم توثيق علماء الرجال له، ففي هذه الحال قد يزول الظنّ بصدقه. لكنّ الصدر ورغم اعتقاده بحجيّة الخبر الذي سقط عن الظنّ المستفاد من الوثاقة، ذهب هنا إلى إمكان إسقاط هذه الأخبار التي رواها هذا الراوي؛ لخصوصيةٍ، وهي: حصول تنافٍ بين المعطيات التي أوصلتنا إلى وثاقة هذا الرجل، وبين كثرة المشكلات الموجودة في روايته، بحيث لا يعود لدينا قناعة بوثاقته من رأس، فيرتدّ الموقف على أصل وثاقته، حتى لو ثبتت وثاقته بشهادة الرجاليّين؛ إذ قد لا يلتفتون إلى ما التفتنا إليه أو يجتهدون باجتهادٍ لا نأخذ نحن به. وقد اعتبر الصدرُ أنّ هذه النتيجة التي توصّل إليها هنا تترك تأثيرات على علم الرجال، وتُسقط عن الوثاقة بعض من شهد الرجاليّون بوثاقتهم[١].

وهذه النقطة بالغة الأهميّة، وهي واضحة جداً طبقاً لما اخترناه في بحوثنا الرجاليّة، من أنّ عمل الرجاليّين يقوم في كثير من المواضع على الحدس والاجتهاد، بل يمكن الأخذ بمقاربة الصدر هنا حتى على القول بحسيّة التوثيقات الرجاليّة، وذلك أنّ الذين شهدوا بالوثاقة حسّاً كانوا غافلين عن هذه المشكلة في منقولات هذا الراوي، فتصوّروه ثقةً، فيما لم يكن كذلك، وهذا شيء طبيعيّ، فقد تُعاشر شخصاً وتظنّ أنّه ثقة صدوق، لكنّ آخرين أكثر اطّلاعاً منك يعرفون أنّه كاذب محترف، ومطّلعون على منقولاته أكثر منك، **فلعلّ الشيخ الطوسي أو من قبله لم يجمع نصوص هذه الراوي كلّها دفعةً واحدة ليقارنها**، فيجد فيها ما يشكّك فيه، ومن ثمّ يزول الظنّ بمطابقة توثيقات الرجاليين للواقع، فتسقط

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٦١ ـ ٥٦٢.

توثيقاتهم عن الحجيّة لفقدانها الطريقية، الأمر الذي قد يشكل فيه على الصدر بأنّه يلزمه هنا أن يلتزم بتوثيقات الرجاليّين بعد كونها خبر ثقة وعدم اشتراط الظنّ عند العبد في خبر الثقة، إلا إذا كان مبناه الحدسيّة في توثيقات الرجاليّين.

وهذه الـ (لعلّ) يمكن أن نرفعها إلى حدّ الظنّ في بعض الأحيان؛ لأنّ الشيعة لم يكتبوا مسانيد على طريقة أهل السنّة، كما في مسند أحمد بن حنبل، فلم نجد في كتبهم الحديثية إلا مؤخّراً، جمعاً لروايات راوٍ معين، لتكون تحت منظارهم بهذا اللحاظ[1]، عدا ما ورد في وجود كتب المشيخة عند بعضهم مثل ابن محبوب، حيث فسّرت بجمع روايات كلّ شيخ على حدة، وهذا نوعٌ من التصنيف المعتمد على فكرة المسانيد.

نعم، في الوسط السنّي وُجد هذا الأمر منذ زمنٍ بعيد، كما هو معلوم، ومن هنا طالبنا في كتابنا (مسألة المنهج في الفكر الديني) بفتح مجال المسانيد لكي تكون مفتاحاً لدراسة الرواة وأحوالهم[2]، كما فعل السيّد عبد الحسين شرف الدين ومحمود أبورية في دراستهما للراوية الشهير أبي هريرة الدوسي، لكنّنا شرطنا هناك التأكّد من نسبة هذه الروايات ـ ولو جملة مفيدة منها بالعلم الإجمالي ـ إلى هذا الراوي، إذ لا يبعد بعد شهرته أن يُكْذَب عليه من قبل الرواة اللاحقين.

وعليه، فحتى على نظريّة الحسيّة في التوثيقات الرجاليّة يصحّ كلام الصدر، خاصّةً وأنّ هذه النظريّة تقوم ـ عند بعضهم ـ على إعمال أصالة الحسّ، لا على إحراز الحسيّة من عمل الرجاليّين، كما تحدّثنا بالتفصيل عن ذلك في المحور الأوّل من محاور هذا الكتاب، حول دوران الأمر بين الحسية والحدسيّة، وكذلك في بحوثنا الرجاليّة المفصّلة.

ووفقاً لما تقدّم، فإذا أريد اليوم تطوير علم الجرح والتعديل، فلابدّ لعلماء الرجال من أن يمارسوا ما مارسه المتقدّمون، فيراجعون روايات الراوي، ويلاحظون الأسانيد

(١) هذا بعد عصر تدوين المجاميع الحديثيّة الأولى.

(٢) راجع: حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

بأنفسهم؛ للتأكّد من الإرسال أو من روى عنه هذا الراوي، وهذه خطوة بدأت بالظهور بشكل جيّد منذ القرن الحادي عشر الهجري وتطوّرت في القرن الرابع عشر الهجري، لاسيما مع أمثال السيد حسين البروجردي.

ومن الطبيعي هنا أن تكون النظريّات الكلاميّة والفقهيّة والتاريخيّة لعالِم الرجال نفسه ذات دور في تقويماته للرواة ورواياتهم، فعندما كان علماء الرجال القدامى يضعّفون رجلاً، ويقولون إنّه منكَر الحديث ونحو ذلك، فإنّهم يقوّمون الراوي تبعاً لقراءة نصوصه، وقراءة النصوص لا يمكن أن نأخذ على أساسها موقفاً من مضمون النص إلا إذا وضعنا تصوّراتنا الخاصّة أساساً للتقويم، فأستاذنا الشيخ جوادي أملي ـ كما يُنسب إليه ـ يرى محمد بن سنان من أصحاب النزعات العرفانيّة، فكان ينقل ما يتصل بهذا المجال، وذلك لأنّه رأى رواياته منسجمةً مع قناعات الشيخ آملي نفسه، بل اتّهم الشيخ الذين ضعّفوا ابن سنان بأنّهم ما فهموه، في حين اتّهمه بعض من ضعّفه من علماء الرجال بالغلوّ، فالموقف المسبق من الأفكار التي احتوتها نصوص الراوي مؤثر جدّاً وبشكل مباشر في تقويمه واتخاذ موقفٍ منه.

هذا، ويمكن ذكر أمثلة أخرى توجب سقوط الظنّ بوثاقة الراوي:

أ ـ أن تقارن رواياته بروايات الضابطين الثقات الأثبات غير المتهمين في شيء، فيُلاحظ كثرة معارضة رواياته لرواياتهم أو كثرة تفرّده بروايات لو صحّ صدورها لكان من المفترض أن تُنقل بطرقٍ أخرى أيضاً، وتصل إلينا عبر رواة آخرين، ففي بعض هذه الحالات قد يزول التصديق بوثاقته، ونقلب الموقف إلى نوعٍ من التعارض بين هذه المعطيات وبين توثيقات الرجاليّين له.

ب ـ أن يُلاحظ في مرويّات الراوي الثقة بتوثيق الرجاليين كثرة معارضتها لكتاب الله تعالى، وفي هذه الحال إذا بُني على أنّ النبي وأهل بيته لا يصدر منهم أساساً ما هو معارضٌ للكتاب، فسوف يكون ذلك بمثابة قرينة معارضة لتوثيق الرجاليّين له، الأمر الذي قد

يُسقط الوثوق أو الظنّ بوثاقته.

ج ـ وقد لا يصل الأمر إلى هذا الحدّ، لكن يُلاحظ بمقارنة روايات الراوي والتدقيق فيها كثرةُ خطئه في النقل، بحيث لا يفرض الأمر التشكيك في وثاقته بمعنى صدقه، لكنّه غير ضابط، بحيث قد يخلط بعض الأحاديث ببعضها أو يكون فهمه اللغوي العربي ضعيفاً أو بيانه كذلك، وهذا ينفع كثيراً في باب التعارض، وتعيين مستوى الوثوق بدقّة هذا الراوي وطبيعة مرويّاته.

إلى غير ذلك من الأمثلة.

رابعاً: خبر الواحد وعمل أهل المدينة في الاجتهاد المالكي

اشتهرت في مناهج أصول الفقه المالكي نظريّةٌ تقول بحجيّة عمل أهل المدينة المنوّرة، أو ما يسمّيه جورج طرابيشي: سنّة أهل المدينة(1). وقد كان مالك بن أنس ـ إمام المذهب المالكي ـ شديد الاهتمام بعمل أهل المدينة، حيث كان علم المدنيين قد وصل إليه وكان أحد ورثته كما يُنقل عن علي بن المديني(2)، فإذا استقرّت سيرتُهم وعملهم على أمرٍ كان حجّةً عنده.

وهذه الفكرة تشبه في روحها فكرة السيرة المتشرّعية في علم أصول الفقه الإمامي، بل هي تطبيقٌ من تطبيقاتها، فالمدينة مستقرّ رسول الله ﷺ، صدرت فيها أغلب نصوصه، وعاش فيها أغلب الصحابة، واستقرّ الكثيرون منهم فيها في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل، وخصوصاً بعدما حثهم عمر بن الخطاب على عدم الخروج، فتحوّلت إلى مركزٍ لتطبيق الشريعة في عصر النبي، ولم تحظَ مدينةٌ أو قرية بهذه الخصوصيّة غيرها، كما اجتمع فيها عددٌ كبير من الصحابة والتابعين.

---

(١) راجع: طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ١٦١.

(٢) راجع: الرامهرمزي، المحدّث الفاصل: ٦١٤ ـ ٦١٦؛ والرازي، الجرح والتعديل ١: ١٧، ٣٤؛ والذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٣٦٠؛ وغيرهم.

من هنا، كان سلوك وعادات وعمل أهل المدينة كاشفاً عن الموقف النبويّ، والأقرب للتعبير عنه، من مجتمعاتٍ وُلدت بعد ذلك في الإطار الإسلامي كالكوفة والبصرة والشام وخراسان والري والفسطاط وبغداد و.. مما اختلطت فيه الثقافات والآراء والاجتهادات والميول والقوميّات واللغات و.. فكان مجتمعُ المدينة في القرن الأوّل هو الأقرب إلى عفويّة الإسلام وبساطته وروحيّته الأصليّة، ولهذا كان أكثر تعبيراً عن الموقف النبوي وانعكاساً لما أجراه النبي وخلقه من عادات وأعراف ومسلكيّات.

وتعدّ المراسلة التي وقعت بين مالك بن أنس (١٧٩هـ) والليث بن سعد (١٧٥هـ)، حول هذا الموضوع من الوثائق التاريخيّة الأقدم التي توضح لنا منهج مالك في هذا الأمر، ومواقف معارضيه فيه، وهي من النصوص القليلة لمالك شخصيّاً في أصول الفقه، حيث جاء في رسالة مالك إلى الليث ما نصّه: «من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد، سلامٌ عليك.. واعلم رحمك الله أنّه بلغني أنك تفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الذي نحن به، وأنت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك وحاجة من قِبَلَك إليك واعتمادهم على ما جاء منك حقيقٌ بأن تخاف على نفسك، وتتّبع ما ترجو النجاة باتّباعه، فإنّ الله عزّ وجل يقول في كتابه: (والسابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعدّ لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم)، قال تعالى: (الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب). فإنّما الناس تبعٌ لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن وأحلّ الحلال وحرّم الحرام؛ إذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيتّبعونه ويسنّ لهم فيتبعونه، حتى توفّاه الله واختار له ما عنده صلّى الله عليه وسلّم، ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمّته ممّن ولّي الأمر من بعده، فما نزل بهم مما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم علمٌ فيه سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم

وحداثة عهدهم، فإن خالفهم مخالف أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى تُرك قوله وعمل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتّبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أرَ خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحدٍ انتحالها ولا ادّعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصار يقولون هذا العمل ببلدنا وهذا الذي مضى عليه من مضى منّا، لم يكونوا من ذلك على ثقة ولم يجز لهم من ذلك مثل الذي جاز لهم، فانظر رحمك الله فيما كتبت إليك فيه لنفسك، واعلم أنّي لأرجو ألا يكون دعائي إلى ما كتبت إليك إلا النصيحة لله، والنظر إليك والضنّ بك فأنزل كتابي منك منزلة، فإنّك إن تفعل تعلم أنّي لم آلك نصحاً، وفقنا الله وإياك بطاعته وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلّم في كلّ أمر وعلى كلّ حال والسلام عليكم ورحمة الله»[1].

هذه بإيجاز روح فكرة (عمل أهل المدينة) في الاجتهاد المالكي، وقد خالفهم في ذلك كثير[2].

وقد استخدمت المالكيّة هذه النظريّة في مواضع عدّة، منها ما نحن فيه؛ حيث قالوا ـ فيما نُسب إلى مالك شخصيّاً أيضاً ـ بتقديم عمل أهل المدينة على خبر الواحد العدل، فيما لو اختلفا، وربما ذلك لكون العمل ناسخاً للحديث، أو كاشفاً عن نسخه، أو لكونه في قوّة المتواتر، وقد قيل: إنّ المراد تقديم رواية أهل المدينة على رواية غيرهم، وقيل: المراد تقديم عملهم في القضايا المستمرّة المتواصلة مثل الأذان والإقامة والصاع والمدّ[3]. بل

---

(١) تاريخ ابن معين (الدوري) ٢: ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٢) راجع على سبيل المثال: ابن حزم، المحلى ١: ٥٥؛ وفتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ٦: ٣٦٨، و١٩: ١٠٤؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ٥٦؛ وابن حزم، الإحكام ٢: ١٧٥.

(٣) انظر حول عمل أهل المدينة وكذلك معارضته للخبر: النووي، المجموع ٩: ١٨٦؛ وفتاوى السبكي ١: ٣٨٢؛ والرعيني، مواهب الجليل ١: ٢٣٠ ـ ٢٣١، و٣: ١٢، و٨: ٧٤؛ وحاشية الدسوقي ١: ٢٤١، ٣٠٨، ٣١٠، ٣٨٢، و٣: ٩١؛ وأبو البركات، الشرح الكبير ٣: ٩١؛ والثمر

يظهر أنّ عمل أهل المدينة قد يجبر الخبر الضعيف عند بعضهم كبعض المراسيل[1].

وعلى أيّة حال، وبصرف النظر عن صحّة النسبة أو المقصود، لابد أن نعرف هل مخالفة خبر الواحد الحجّة لعمل أهل المدينة أو إجماعهم، يُسقطه عن الحجيّة والاعتبار أو لا؟

وأقصى ما يمكن أن يستدلّ به لذلك أن يقال ـ بعد جمع أدلّتهم في ذلك وحذف ما لا أهميّة له وصار بطلانُه واضحاً اليوم ـ: إنّ المجتمع المدني أقرب المجتمعات إلى الحياة النبويّة، فهي مجمع الصحابة، ومنها خرج العلم، وقد شاهد أهلُها التنزيل، وسمعوا التأويل، وعرفوا ملابسات النصوص، واطّلعوا أكثر من غيرهم على سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، بل هم اطّلعوا على آخر حالات النبي وما قاله وما نزل عليه، فعلمهم بالناسخ أكبر من علم غيرهم، بل بعيد جداً أن يطّلع غيرُ أهل المدينة على حكمٍ نبوي دون أن يطّلع عليه أهل المدينة.

من هذا كلّه نعلم أنّه لو جاء خبرٌ آحاديّ يخالف سنّة وسيرة أهل المدينة وعملهم وإجماعهم، فلا يعود سبيلٌ للوثوق بهذا الخبر أو بصدق مخبره وصحّته فيما يقول ولو كان في نفسه ثقةً؛ إذ لو كان هذا الخبر صحيحاً حقاً، فكيف خفي على أهل المدينة، وعَرَفه كوفيٌّ أو شامي أو خراساني؟ فلو كان الخبر صحيحاً لبان وبانت آثاره في المجتمع المدني، ولما لم يكن كذلك، سقط عن الحجيّة من رأس.

وبهذا يكون موضوع عمل أهل المدينة أشبه بالإعراض عن هذا الخبر، وموجب لفقداننا الوثوق بصدوره، أو سقوطه عن مرتبة الظنّ بالصدور. هذا إذا بنينا على عدم حجيّة عمل أهل المدينة في نفسه، أمّا لو جعلناها حجّةً في نفسها كالسيرة المتشرّعية

الداني: ١١٠، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١، ٦٩٤؛ وابن رشد، بداية المجتهد ١: ١٧٩، و٢: ١٣٧، ١٤٢؛ وسبل السلام ٢: ١٦٦؛ والبجنوردي، القواعد الفقهيّة ٣: ٢٠٠؛ والشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٢٧٦؛ وغير ذلك.

(١) انظر: النووي، المجموع ١٩: ٢٦٠؛ والموطأ ٢: ٧٤٨؛ وابن حزم، الإحكام ٢: ٢١٤.

بوصفها كاشفة عن الموقف الشرعي، فيكون الموقف هنا من تعارض الحجّة مع الحجّة، وكأنّه يقترب من تعارض ما هو في قوّة اليقيني المتواتر مع الظنّي الحجّة، فانتبه.

وقفة تقويمية لنظريّة سقوط الخبر بعدم عمل أهل المدينة به

والصحيح هنا ـ بصرف النظر عن الموقف من أصل نظريّة عمل أهل المدينة ـ أن يقال ما هو قريبٌ مما قاله القاضي عيّاض اليحصُبي، مدافعاً عن المذهب المالكي، ومحاولاً تبرير الموقف في هذه القضيّة[1]، ونحن نبيّن كلامنا ببياننا وملاحظاتنا التي قد تكون متداخلةً بعض الشيء:

أوّلاً: حتى يصحّ هذا الكلام هنا، يجب أن يكون عملُ أهل المدينة في العصر النبوي أو الفترة القريبة جداً بعد وفاة رسول الله ﷺ لا مطلقاً؛ لأنّ تمادي الزمان قد يغيّر عادات أهل المدينة أنفسهم، لاسيما مع اجتهادات الصحابة، فلا يُحرز نشوء عاداتهم عن التعاليم النبويّة في هذه الحال، والقرن الهجريّ الأوّل مدّةٌ بعيدة.

ثانياً: هذه النظرية تخصّ مجتمع المدينة، انطلاقاً من غير عقيدة مثل المذهب الإمامي؛ وإلا فبإمكان الشيعة ـ لو صحّت ـ تعميمها للمجتمع الشيعي المقرّب من الإمام من أهل البيت عندهم حتى في القرن الثاني الهجري، وهذا ما يسمّى عند الإماميّة بالسيرة المتشرعيّة.

ثالثاً: لو تأكّدنا من انطلاق عُرف أهل المدينة أو إجماعهم من اجتهادٍ وحدس أو احتمل فيه ذلك، لم يعد يمكن الأخذ بعرفهم وإجماعهم؛ لأنهم سيُحسبون مجتهدين كسائر مجتهدي الإسلام، ولا مزيّة لاجتهادهم توجب الرجوع إليهم تعبّداً، حتى لو كانوا أقرب إلى النبيّ ومعايشته، فهذا لا يفرض حجيّة اجتهادهم، بل غايته أنّه يفرض قرينة قوّةٍ فيه، كما هو واضح.

---

(١) انظر: اليحصبي، ترتيب المدارك ١: ٤٠ وما بعد.

رابعاً: إذا احتُمل أنّ عرفاً مدنيّاً نشأ من حكم الخليفة ـ لا الرسول ـ فضلاً عما لو قطعنا بذلك، كما في مثل صلاة التراويح على ما قيل، لم يعد يمكن الاستناد إلى عرفهم؛ لأنّه ناتجٌ في نهاية المطاف عن اجتهاد الخليفة، ومع الاحتمال لا يُحرز الكشف عن الموقف النبوي، واجتهاد الخليفة كسائر الصحابة ليس بحجّة، وقد بحثنا في كتابنا (حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي) عن مسألة سنّة الصحابي، وقلنا بعدم ثبوت حجيّتها حتى لو تمّت الموافقة على نظريّة عدالة الصحابة أجمعين[1].

خامساً: لو عارض عمل أهل المدينة مواقف صحابةٍ كبار واجتهاداتهم، ممن كانوا مدّةً من حياتهم خارج المدينة كعليّ بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وأبي ذر الغفاري وغيرهم، لم يعد يحرز فيه الكشف؛ فإنّ أهل المدينة ليسوا بأقرب للكشف عن سنّة النبي من سائر الصحابة الكبار الذين خرجوا منها لو تظافروا على موقف؛ فهذه المعارضة كلّما اشتدّت انقصت من درجة الكشف.

سادساً: لكي تثبت هذه النظريّة هنا، لابدّ من إقامة الأدلّة التاريخيّة على أنّ عمل أهل المدينة كان كذلك فعلاً، وإلا فلا يكتفى بمجرّد النسبة أو التكهّن؛ فإنّه سيكون من البناء على شيء لم يثبت، ونحن نظنّ أنّ إثبات عمل أهل المدينة في الفترة النبويّة أو القريب جداً منها ليس سهلاً في كثير من الحالات.

سابعاً: إنّ عمل أهل المدينة إنّما يتصوّر ذا قيمة في القضايا التي يصلح أن تكون فيها سيرة وتتشكّل فيها أعراف، مثل العادات العامة والأذان والإقامة ونحوها، لا مطلق الأمور التي قد يسأل المدنيُّ فيها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما يسأله غيره.

وبهذا يظهر أنّ مخالفة خبر آحادي لعمل أهل المدينة ضمن الشروط التي بيّناها قد يُسقطه فعلاً عن الحجيّة، لو أوجب عند الفقيه سقوط الوثوق أو الظنّ، لا مطلقاً، كما يُسقطه مخالفته للسيرة المتشرّعية المستمرّة المستقرّة المتصلة بعصر النصّ، إلا أنّ المشكلة

(١) انظر: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩ ـ ٣٦٨.

هنا صغرويّة ميدانيّة تطبيقيّة، بحيث تكتمل هذه الشروط، لاسيما منها شرط التحقّق من عملهم وعاداتهم، وشرط القرب من عصر النص، وشرط عدم احتمال ظهور عادات نشأت من آراء الصحابة أو الخليفة بعد ذلك، ونحو ذلك؛ لهذا فمجال العمل بهذه النظريّة الصحيحة في الجملة محدودٌ، ويبدو لي أنّها تخالف في بعض مدياتها بعض قواعد التحوّلات المجتمعيّة في علم الاجتماع، لكنّها نظرية تنمّ عن أقدم تصوّر إسلاميّ لمقولة السيرة المتشرعيّة، وتؤكّد مدى ضرورة التواصل بين أصول الفقه السنّي وأصول الفقه الشيعي، لأنهم قد يختلفون في العناوين والأساليب، فيما يشتركون في روح الفكرة، فلو استفاد الشيعة من نظريّة المالكيّة هنا، واستفاد المالكيّة من نظريّة السيرة المتشرعيّة عند الشيعة هنا، لحصل تطوّر أفضل وتقارب بين الاتجاهين.

ولا بأس أن نشير أخيراً إلى أنّ فكرة عمل أهل المدينة قد خضعت بالتدريج لوضع شروط وتفصيلات ساهمت في إنضاجها، كما أنّ أنصار المذهب المالكي اعتبروا ـ مثل القاضي اليحصبي ـ أنّ بعض المخالفين لهم نسبوا لهم أفكاراً غير دقيقة في هذا المجال[1].

يشار أخيراً إلى مسألة، وهي أنّه لو ادّعى الإمام مالك إجماع أهل المدينة على شيء، فهل نستطيع أن نعتبر ذلك كاشفاً عن موقف الإمام الصادق مثلاً، باعتباره كان من وجوه علماء أهل المدينة في زمن مالك بن أنس أو لا؟ المسألة فيها بحث ونظر توكَل لمحلّها.

خامساً: مديات وهن الخبر بمخالفة الراوي لروايته

طُرح هذا البحث في الوسط السنّي، ويمكن طرحه على المستوى الشيعي كما سوف نرى، بل قد طرحه بعض القدماء من الإماميّة، وحاصل موضوع البحث أنّ الراوي قد

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: اليحصبي، ترتيب المدارك: ٤١ وما بعد؛ والسليماني، الاجتهاد في الفقه الإسلامي: ٢٦٧ ـ ٢٧٠.

يكون له مذهبٌ معيّن، بمعنى أن يكون صاحب رأي، كبعض الصحابة والتابعين وأئمّة المذاهب وأقرانهم، ويروي لنا روايةً في أمرٍ ما، ثم لما نرجع إلى آرائه ونظريّاته وفتاويه نجده يذهب مذهباً آخر يخالف الرواية التي وصلتنا من طريقه هو نفسه، فهل يضرّ ذلك بالرواية أو لا؟ هل يؤخذ بمذهبه أو بروايته؟

وقد بحث علماء أصول الفقه السنّي هذا الموضوع بحثاً دلالياً هنا، وأكثر ما طبّقوه على الرواة الصحابة، ونحن لا نبحث فيه؛ لعدم دخوله في مجال قراءتنا هنا، وإنّما نأخذ ما يتصل بمسألة حجّية الخبر فقط.

١. عرض الاتجاهات الأصوليّة

يذهب جمهور من علماء أهل السنّة إلى أنّ هذا الخبر له حالات ثلاث، هي:

الحالة الأولى: أن يكون مجملاً ليس بظاهرٍ ولا بنصّ، فهنا إذا حمله الراوي على أحد المحامل المحتملة، فقد ذهب الأحناف إلى الأخذ بالحديث وترك تفسير الراوي له، فيما مال جمهور أهل السنّة إلى سقوط الحديث عن الحجيّة؛ لعدم إمكان العمل بأحد محتملاته إلا بدليل، وحيث فهمه الراوي نأخذ بفهمه ومذهبه؛ لأنّه أعلم بحال المتكلّم، إذا لم يمكن الحمل على معنى صحيح.

الحالة الثانية: أن يكون الخبر ظاهراً في معنى معين، وهنا ذهب الأحناف إلى الأخذ بمذهب الراوي بحمل اللفظ على مذهبه، وخالف البقيّة فالتزموا بالعمل بالخبر دون تأويل. واحتجّ الأحناف بأنّ الراوي ـ لاسيما الصحابي ـ أعرف باللفظ وملابسات الكلام، فنأخذ بما ذهب إليه.

الحالة الثالثة: أن يكون الخبر نصّاً في معنى، والراوي خالفه، فذهب الأحناف إلى الأخذ بمذهب الراوي؛ لأنّه لا يمكن له أن يترك النصّ لولا علمه بوجود ناسخ له أو ما شابه، فيما ذهب جمهور العلماء إلى الأخذ بالخبر؛ لحجيّته، دون مذهب الراوي.

هذا، وقد كان أكثر تركيز أهل السنّة في هذا البحث على الراوي الصحابي[١].

وهذا البحث لم يُطرح في علم أصول الفقه الإمامي، إلا قليلاً عند بعض المتقدّمين[٢]، ولعلّ ذلك لعدم وضوح مذاهب الرواة عن أهل البيت بشكل كبير وواسع، خاصّةً في مجال علم الفقه، حيث أغلب ما وصلنا منهم روايات عن أهل البيت فقط، مضافاً إلى أنّ الأحاديث الموقوفة كثيرة عند أهل السنّة، حيث يقف السند عند الصحابي فيعطينا رأيه في كثير من الأحيان، فيما لا نرى ذلك كثيراً عند الإماميّة، على خلاف الحديث المضمر ـ كما سيأتي البحث عنه ـ حيث هو كثيرٌ عند الإماميّة نادرٌ عند أهل السنّة.

وإذا أردنا تطبيق ما يشبه هذا البحث في الوسط الإمامي، أمكن الحديث عن مثل الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي، فقد نقلا لنا رواياتٍ، لكن وجدناهما في الفقه لا يعملان بها، تماماً مثل الشيخ الطوسي الذي ادّعى الإجماع في عشرات الموارد وعمل هو بخلاف هذا الإجماع فيها، مع أنّ الإجماع حجّة عنده هو نفسه ببرهان اللطف وأمثاله.

فهل تضرّ آراء الراوي برواياته على تقدير المخالفة أو لا؟

٢ـ المقاربة التحقيقيّة لتأثيرات موقف الراوي على حجيّة خبره

وما نراه التحقيق في هذا البحث يمكن طرحه ضمن كلمات:

الكلمة الأولى: قد أسلفنا في مباحث السنّة الواقعيّة أنّ مذهب الصحابي، فضلاً عن غيره من التابعين وأصحاب أئمّة أهل البيت وأئمّة المذاهب، ليس بحجّة في نفسه[٣]،

(١) انظر البحث وما هو قريب منه (مثل مخالفة الراوي للعموم) عند: الآمدي، الإحكام ٢: ١١٥ ـ ١١٦؛ وابن حزم، الإحكام ٢: ١٤٣ ـ ١٥٠؛ والرازي، المحصول ٣: ١٢٦ ـ ١٢٩، و٤: ٤٣٩ ـ ٤٤٠؛ والغزالي، المنخول: ٢٥٤؛ وترتيت المدارك ١: ٧٤؛ وابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٣: ٢٥٧؛ ومجموعة الفتاوى ٣٣: ٩٠؛ والشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٣٣٠ ـ ٣٤٨.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الطوسي، العدّة ١: ٣٦٢ ـ ٣٦٤؛ والحلي، معارج الأصول: ٢٢٠.

(٣) انظر: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩ ـ ٣٦٨.

فضلاً عن أن يُقدَّم عند المعارضة على آيةٍ أو رواية.

الكلمة الثانية: إذا روى الصحابي أو العالم روايةً، ثم تبنّى خلافها، وكانت الرواية تحتمل وجوهاً، ولا تحظى بظهورٍ أو صراحة بالنسبة إلينا، ففي هذه الحال نأخذ بالرواية، بمعنى عدم إسقاطها سنداً؛ لعدم الموجب، ونَدَعُ اجتهاده؛ لأنّ فهمه ليس حجّةً علينا، حتى لو كان أعرف عادةً بملابسات النص أو أقرب إلى عصر النصّ، ما لم يتبيّن لنا مبرّره لننظر فيه، وقد حقّقنا روح هذا الموضوع وحالاته مفصّلاً في قاعدة الجبر وما تقدّم في مباحث قاعدة الوهن، حيث أبطلنا هناك ـ وفاقاً لمشهور الأصوليّين ـ قاعدة الجبر الدلالي والوهن الدلالي، إلا في حالات خاصّة تقوم عليها قرائن وشواهد؛ لأنّ العبرة بانعقاد الظهور الدلالي من النصّ عندنا، حتى يجري في حقّنا قانون حجيّة الظهور، وليست العبرة بالظهور عند المتقدّمين أو أحدهم على تفصيل سبق بيانه؛ فإن ساعد موقف هذا الراوي على تبلور ظهور في أذهاننا للنصّ كانت الحجيّة لهذا الظهور الذي فهمناه، وإن ظلّ النصّ مجملاً طبّقت عليه قواعد الإجمال والتبيين المقرّرة في أصول الفقه، وليس هنا قاعدة في الأخذ بتفسير الراوي للخبر.

وبهذا يظلّ الخبر على حجيّته حتى لو خالف نظر الراوي، وليست هناك حجيّة مستقلّة لرأي الراوي وفهمه، فالحقّ مع الأحناف هنا.

الكلمة الثالثة: إذا كان الخبر ظاهراً في معنى:

أ ـ فإن أسقط موقفُ الراوي الظهورَ في نفوسنا تكويناً ووجداناً، لم يعد يمكن الاستناد إلى الرواية، لا لسقوطها عن الحجيّة سنداً؛ لأنّ دليل حجيّتها تام من حيث صدورها، بل لسقوطها عن الدلالة بعد أن لم يعد الظهور ثابتاً لها، إلا إذا حصل ظهورٌ جديد، ولو كان ناتجاً عن توافق استظهارنا الجديد مع موقف الراوي.

ب ـ وأمّا إذا ظلّ الظهور منعقداً في نفوسنا تكويناً ووجداناً، وبقينا على قناعة تامّة به، فالحقّ أن تبقى الرواية على حجيّتها دلالةً وسنداً:

أما سنداً؛ فلأنّه لا موجب لسقوطها عن الحجيّة، إلا على كلام سيأتي.

وأما دلالةً؛ فلأنّ العبرة بالظهور، والمفروض انعقاده، بناء على حجيّة الظهور الظنّي.

هذا، وقد فصّلنا الكلام في هذه النقطة عند الحديث عن نظريّة الوهن الدلالي، وطرحنا هناك بعض التفصيلات لهذه المسألة، فلتراجع.

ومجرّد أنّ الراوي أعرف بالملابسات ومعاني الكلام لا يكفي على إطلاقه؛ لاحتمال أنّ الرواي مارس اجتهاداً بالجمع بين النصوص، علماً ـ وهذه نقطة مهمّة ـ أننا لا نجزم في كثير من الأحيان بأنّ هذا الراوي قد روى هذا الخبر فعلاً أو تبنّى هذا المذهب حقاً، فأغلب مذاهب الصحابة إنما عرفناها بروايات نقلت عنهم، وكثيرٌ منها غير تام السند، ولم نحرز مذهبهم بالقطع واليقين، فما هو الموجب لترجيح ظنٍّ آتٍ من الخبر على ظنٍّ مثبتٍ لمذهبهم؟!

هذا كلّه، إن لم نقل بأنّ تعارض الخبرين الحاكمين بموقف الراوي وروايته، قد يُفقدنا الوثوق بواحدٍ منهما أو بهما معاً، بحيث لو جزمنا ـ مثلاً ـ بموقفه فقد يؤدّي بنا ذلك إلى الشك في صدق الناقلين عنه هذه الراوية، فلعلّها مكذوبة على لسانه، وهذا احتمال قد يتقوّى في بعض الحالات، كما قد يتقوّى عكسه في حالاتٍ أُخر.

وعليه، فالحقّ في هذه المسألة مع الجمهور، لا مع الأحناف.

الكلمة الرابعة: إذا كان الخبر نصّاً في معنى، أُخذ بالخبر أيضاً، إلا إذا انهار اليقين بالمعنى وجداناً نتيجة مخالفة الراوي، فيجري هنا عين الكلام المتقدّم في حالة الظهور، فالحقّ هنا مع الجمهور أيضاً لا مع الأحناف، وتفصيله تقدّم في نظرية الوهن الدلالي.

ولَنِعْمَ ما قال الشافعي هنا من جملة مهمّة ـ كما ينقلها عنه الآمدي في الإحكام[1] ـ: «كيف أترك الخبر لأقوال أقوامٍ، لو عاصرتهم لحاججتهم (لحججتهم) بالحديث؟!».

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ١١٥؛ وانظر: الزركشي، البحر المحيط ٣: ٤٢٥.

الكلمة الخامسة: ينبغي أن يُعلم أنّ مخالفة الراوي لروايته لا تدلّ على فسقه، فلو روى في حرمة شيءٍ خبراً، ثم أفتى بالوجوب، أو فعل ذلك الشيء، فهذا ليس دليلاً على فسقه؛ إذ لعلّه اجتهد بين النصوص وحمل هذا النص على معنى يختلف عما فهمناه، أو لعلّه نسي روايته هذه، وهو أمرٌ محتمل جداً، فلا يصحّ إسقاط الوثاقة ولا العدالة عن الراوي بذلك ما لم يقم شاهد إضافي، لاسيما مع احتمال ـ يأتي أحياناً[١] ـ في أنّ مذهب الراوي قد نُقل عنه، قبل أن تصله الرواية، فلعلّه بعدما وصلته عدل عن مذهبه، وهذا الاحتمال يؤثر على أصل الموقف هنا أيضاً، ويعزّز ما أسلفناه.

الكلمة السادسة: بالنسبة للرواة والمحدّثين اللاحقين مثل أصحاب الكتب الحديثيّة، لو نقلوا الروايات وعملوا بخلافها، فهذا لا يضرّ؛ لانفتاح مجال الاجتهاد جداً عندهم من جهة، فلعلّهم ـ مثل الطوسي والصدوق والمفيد وأئمّة المذاهب السنّية ـ عدلوا عن الظاهر لشيءٍ ظنّوه قرينة، أو لخبرٍ آخر قدّموه عليه نتيجة مبرّر ما، أو لأنهم رأوه يخالف الإجماع، أو لغير ذلك. وكثيرٌ من المحدّثين القدامى كان هدفه جمع التراث الحديثي، وليس نقل خصوص ما تبنّاه وعمل به، فليس كل ما رووه يقتنعون به في اجتهادهم، فقد لا يكون تامّ السند عندهم أو يكون له معارض يأخذون به، وإنما رووه لحفظ التراث لا اعتقاداً أو للعمل به.

والنتيجة: إنّ الذي يبدو لنا هو أنّ الصحيح في تمام الصور والحالات، هو الأخذ بالخبر وترك مذاهب الرواة والمحدّثين، إلا إذا حصل جبرٌ أو وهن في الدلالة يغيّر الموقف، طبقاً للتفصيل الذي ذكرناه في مباحث نظريّتَي الجبر والوهن.

وبهذا يظهر أنّ ما طرحه الإماميّة تحت عنوان الجبر والوهن السندي أو الدلالي، أوسع دائرةً ممّا طرحه أهل السنّة هنا تحت عنوان: مخالفة الراوي لما يرويه؛ فالمنهجيّة الشيعيّة أفضل وأوسع وأدقّ، ونجد أنّه من المناسب اختيارها خاصّة بالتوسعة في العنوان على

---

(١) طرح هذا الاحتمالَ ابنُ حزم في الإحكام ٢: ١٥٠.

طريقة السيد الصدر.

نتيجة البحث في قاعدة الوهن السندي

توصّلنا من خلال بحث قاعدة الوهن ـ وقبلها قاعدة الجبر ـ إلى أنّه لا قاعدة الجبر ولا الوهن بالصحيحة على مستوى أن تكون قاعدةً وقانوناً، لا على مبنى الوثاقة ولا على مبنى الوثوق، بحيث كلّما عملوا بخبرٍ ضعيف صار حجّةً وكلّما أعرضوا عن خبرٍ صحيح فَقَدَ حجيّته، لكن إذا حصل أحياناً ـ وقد يحصل ـ أن يزول الاطمئنان بالإعراض ونحوه من الأمارات العكسيّة غير الحجّة في نفسها، أو يحصل العلم بالعمل أو غيره من الأمارات غير الحجّة في نفسها، أو حصل أن يزول الظنّ بخبر الثقة بالإعراض ونحوه أو يحصل هذا الظنّ بالعمل ونحوه، فإنّ حجيّة الخبر تسقط في الأوّل، ولا يُحرز ثبوتها في الثاني ما لم يصل إلى حدّ الاطمئنان، أو إلى حدّ إحراز أنّ العمل يرجع إلى توثيق رجال السند.

والحاصل: إنّ بقاء الوثوق والظنّ أو زوالهما أمرٌ ناتج عن تجربة الفقيه أو الباحث الفقهيّة والميدانيّة، وليس مسقَطاً على تجربته بشكل مُسبَق من علم الأصول إلى الفقه بوصف ذلك قانوناً.

المحور السابع

حجية الحديث

بين الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف

ومن دراساتنا المتقدّمة في الوثوق والوثاقة ونظريّتَي الجبر والوهن، يتضح جليّاً موضوع ارتباط حجيّة الخبر بمسألة الظنّ بالوفاق والظنّ بالخلاف، حيث يقصد منهما أنّه هل يُشترط في حجيّة الخبر وجود ظنّ على وفقه، أو يكفي في الحجيّة عدم الظنّ بخلافه، أو أنّهما معاً ليسا بشرط؟

١ ـ **فعلى اشتراط الظنّ بالوفاق،** لا يكون الخبر حجّةً إلا إذا كان معه ظنّ على وفقه، بحيث يأتي خبر الثقة ونظنّ بصدق هذا الخبر، فلو لم يكن هناك ظنٌّ كذلك فلا يكون الخبر حجّةً.

٢ ـ **وعلى اشتراط عدم الظن بالخلاف،** لا يشترط أن يكون هناك ظنٌّ بصدق الخبر، بل يكفي أن لا يكون هناك ظنّ بكذبه، فلو احتُمل صدقُه بنسبة الخمسين في المائة كفى في ثبوت حجيّته.

وهذا يعني أنّ من يقول بشرط الظنّ بالوفاق لا ينفتح عنده الحديث عن شرط عدم الظنّ بالخلاف؛ لوضوحه، وأمّا من ينفي شرط الظنّ بالوفاق فإنّه يتردّد الأمر عنده بين شرط عدم الظنّ بالخلاف وعدمه.

وقد صار الأمر هنا واضحاً ممّا تقدّم:

أ ـ **فإذا قلنا بحجيّة خصوص الخبر الاطمئناني،** على ما هو الصحيح، فمن الواضح لزوم حصول الاطمئنان الشخصي، وعدم كفاية لا الظنّ بالصدق ولا عدم الظنّ بالخلاف.

ب ـ وأما على حجيّة خبر الثقة الظنّي أو مسلك الوثوق غير القائم على الاطمئنان الشخصي، فقد مرّ ـ خاصّة في مناقشة نظريّة السيد الصدر في الخبر المعارَض بأمارة غير حجّة ـ أنّه يشترط فيه الطريقيّة على التحقيق، بحيث يكون كاشفاً ولو كشفاً ناقصاً عند العقلاء، فزوال الظنّ بالوفاق أو حصول الظنّ بالخلاف يُسقط الخبر عن الحجيّة كبرويّاً وقانوناً.

وأمّا أنّه هل عمل الأصحاب أو أهل المدينة يفيد الظنّ بالوفاق؟ وهل إعراضهم أو عدم عمل أهل المدينة أو مخالفة رأي الراوي للرواية يُحدث ظنّاً بالخلاف أو يزيل الظنّ بالوفاق؟ فقد تقدّم مفصّلاً الكلام عنه في المحورين السابقين، وأنّه لا يوجد شيء من ذلك قاعدةً وقانوناً، ولا أنّهما منفيان قاعدة وقانوناً، بل يرجع فيهما إلى تجربة الفقيه والملاحظات الميدانية التي تسوقه إلى قناعةٍ هنا أو هناك، فلا نعيد ولا نطيل.

وبهذا يتضح الموقف من الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف، سواء فسّرناهما بمعنى اشتمال الخبر على الظنّ بالوفاق وعدم اشتماله على الظنّ بالخلاف، أو فسّرناهما بمعنى وجود أمارة خارجيّة تحمل ظنّاً على وفق الخبر أو عدم وجود مثل هذه الأمارة تحمل ظنّاً على خلاف الخبر، بوصف ذلك شرطاً في حجيّة الخبر نفسه، فتأمّل جيّداً.

المحور الثامن

حجّية الحديث

بين المباشرة ونظام الوسائط السنديّة

تمهيد

اعتاد الأصوليّون على دراسة مسألة حجيّة الخبر مع الواسطة في ذيل الحديث عن آية النبأ، وقد قيل بأنّ الشيخ الأنصاري بحث هذه المسألة في أربعين يوماً، وتعطّل درسه الأصولي نتيجتها هذه المدّة قبل أن يحلّها[1].

وقد تعرّض علماء أصول الفقه هناك لبحثٍ ثبوتيٍّ حذفناه من دراستنا هنا؛ لما نعتقده من عدم أهميّته، وأنّه من التحليلات غير العرفيّة التي تغرق في التعامل مع الأمور بطريقة هندسيّة وفلسفيّة تُبعدنا عن الفضاء العقلائي العام. وقد سبق أن تحدّثنا عنه، وعن مشهده، والردود عليه، في كتاب نظريّة السنّة، فليراجع هناك مع مصادره[2].

لكنّ هذا لا يمنع عن فتح بحث إثباتي بالغ الأهميّة هنا، نراه الأجدر بالمتابعة، ولعلّ أبرز من تطرّق له هو السيد محمد باقر الصدر، وحاصل هذا البحث أنّه بعد فرض إمكان تعلّق الحجيّة ثبوتاً بالأخبار ذات الوسائط، هل يشمل دليل حجيّة الخبر ـ إثباتاً ـ مثل هذه الأخبار أو أنّه منصرفٌ عنها أو يوجد مانع آخر؟ إذ قد يُدّعى أنّ العقلاء يعملون بالخبر مع واسطة أو واسطتين، أما إذا بلغت الوسائط السبعة أو العشرة ـ كما هي الحال في روايات المسلمين مثلاً ـ فإنّهم لا يعملون بها، ولا يعهدون مثلها في حياتهم، ومعه فلابدّ من استئناف بحث في شمول دليل الحجيّة لهذه الأخبار.

---

(١) انظر: الإصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٥١٠.

(٢) راجع: حيدر حبّ الله، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٤١٢ ـ ٤١٧.

والبحث يقع تارةً على مستوى مسلك حجيّة خبر الثقة، وأخرى على مسلك حجّية الخبر الموثوق:

١. الوسائط ونظريّة حجيّة خبر الثقة

تتعدّد الأدلّة التي يُستند إليها في إثبات حجيّة خبر الثقة، وقد اكتفى السيد الصدر بتحليل الموقف بناءً على ما ثبت عنده من أدلّة الحجيّة، أما نحن ـ فعلى طريقتنا في البحوث السابقة ـ نستعرض الأدلّة المتداولة للحجيّة ولو لم تثبت؛ لنرى ماذا تعطي على تقدير ثبوتها؟ ويمكن طرح ذلك باختصار وتكثيف على الشكل الآتي:

١ ـ أمّا الآيات القرآنيّة:

أ ـ فأمّا آية النبأ، فالظاهر شمولها لخبر الواسطة؛ لصدق عنوان النبأ عليه لغةً وعرفاً، بصرف النظر عن اعتباره برمّته خبراً واحداً أو تفكيكه إلى مجموعة إخبارات، إلا إذا قلنا بعدم وجود إطلاق في المفهوم لعدم كون الآية بصدد البيان من ناحيته.

ب ـ وأما آية النفر، فظهورها الأوّلي شاملٌ لحالة الإنذار مع واسطة أو بدونها، وإن كان قد يتبادر منها ـ بحسب تفسيرها ـ أنّهم يسمعون من رسول الله ﷺ الدّين فيبلّغونه أو ما شابه ذلك، مما يولّد حالة انصراف عن صورة الوسائط، وإن كانت الدلالة اللغويّة المحضة تساعد على الشمول، خاصّة بعد دعوى كون هذا الانصراف سببه كثرة الوجود غير المؤثرة في خلق ظهور عرفي من البنية اللفظيّة نفسها.

ج ـ وأما آية الكتمان، فالظاهر أيضاً شمولها للواسطة وغيرها بحسب الدلالة اللغويّة العرفيّة، وإن كان بحسب الحالة المتعارفة قد تفقد ذلك.

د ـ وأما آية الذكر وآية الأُذن، فهي شاملة للواسطة وغيرها، حيث لا توجد تقييدات أو انصرافات مانعة، ما لم نقل ما قلناه في بعض الآيات السالفة.

فالإنصاف أنّ الأدلّة القرآنية ـ ولو بعضها ـ يشمل خبر الواسطة وغيره، إلا إذا

جعلت كلّها ناظرةً إلى ما عند العقلاء، فيُرجع في حسم الموقف النهائي إلى السيرة العقلائيّة.

٢ ـ وأمّا الروايات والمجموعات الحديثيّة:

فإنّ ملاحظة مجموعها يصعب معه استفادة حجيّة الخبر مع الواسطة؛ لأنّ غالبها جاء في الإرجاع إلى أشخاصٍ بأعيانهم يروون عن أهل البيت أو في غير مقام البيان من هذه الناحية وما شابه ذلك، فيصعب الاستدلال بمهمّها من حيث هي نفسها، نعم عدد قليل منها جاء في مورد الخبر مع الواسطة، كما يظهر بالمراجعة، ولكنّه لا يحصل علمٌ بصدوره ـ مع كونه ذا وسائط ـ حتى نستند هنا إليه.

وقد قدّم السيد الصدر هنا مقاربة لحلّ الأزمة، حيث اعتبر أنّ مثل خبر العمري يدلّ على حجيّة الخبر مع الواسطة، على أساس أنّ الخبر مع الواسطة يرجع إلى الخبر بلا واسطة؛ لأنّ من يؤدّي عن فلان عن فلان عن الإمام، يكون بحسب المآل مؤدّياً عن الإمام.. بل لو تنزّلنا ونفينا رجوع الخبر مع الواسطة إلى الخبر بلا واسطة، أمكن الاستدلال بذيل خبر العمري: (فاسمع لهما وأطعهما؛ فإنّهما الثقتان المأمونان)؛ إذ لا تقييد فيه من ناحية الواسطة وعدمها، وعليه فإذا كنّا نرى الاطمئنان بصدور خبر العمري، ثبت المطلوب، أمّا لو كنّا نطمئنّ بالمقدار المتيقّن من مجموع روايات حجيّة خبر الثقة وطوائفها، ففي هذه الحال نفترض أنّنا نقطع بعدم الفرق بين الخبر بلا واسطة وخبر الوسائط الذي تكون وسائطه في أعلى درجات الوثاقة، مثل خبر العمري، وبالتالي يشمل المقدارُ المتيقّن من مجموعات الروايات خبرَ العمري، فيكون حجّةً، فنوسّع به دائرة الحجيّة لتشمل خبر الوسائط[1].

إلا أنّ هذه المقاربة قابلة للمناقشة جداً؛ فإنّ المتفاهم عرفاً من تأدية زيد عن عمرو أنّه ينقل عنه مباشرةً، فضلاً عن أنّ العمري وابنه لا معنى للحديث عن الواسطة عندهما

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

بعدما كانا على علاقة مباشرة بالإمام. وذيلُ الحديث لا يمكن فصله عن صدره الذي يشكّل قرينة معيقة عن التعميم، وفاقاً لما أفاده السيد الحائري في حاشيته على كلام الصدر هنا، فهذا التفسير من الصدر غير واضح.

هذا كلّه بصرف النظر عن فرضيّة مشيريّة الروايات لكبرى عقلائيّة مرتَكَزَة، وأصلُ التمييز النوعي بين خبر الواسطة وعدمه معقول؛ نظراً لضعف قوّة الظنّ في خبر الوسائط نوعاً عن الخبر بلا واسطة؛ فيُعقل أن يميّز المولى في الحجيّة.

٣ ـ وأما الإجماع، فالظاهر شموله للخبر مع الواسطة؛ لكثرة ابتلاء الفقهاء وجمهور العلماء بهذا الخبر ونظرهم عمليّاً إليه، منذ القرن الثالث الهجري.

٤ ـ وأما السيرة، فتارةً يُنظر إليها بوصف المتشرّعيّة، وأخرى بوصف العقلائيّة:

أ ـ أمّا السيرة المتشرّعيّة، فقد ركّز النظر عليها هنا السيد الصدر؛ إذ ذهب إلى كثرة ابتلاء أصحاب الأئمّة بالإخبارات ذات الواسطة، ذلك أنّ الروايات المرويّة عن النبيّ وعليّ، كانت تُنقل بالواسطة في عصر الإمام الصادق، وكذا روايات الباقر والصادق كانت تنقل في عصر الهادي ومن بعده بالواسطة، وكانت هذه الروايات تنتقل جيلاً بعد جيل عبر وسائط وتزداد سنةً بعد سنة، والأسانيد التي بين أيدينا اليوم تشهد على ذلك بوضوح.

فهنا إمّا أنّهم كانوا يعملون بهذه الروايات وهو المطلوب، أو أنّهم كانوا يتركونها دون أن يسألوا أهل البيت عنها، وهذا بعيدٌ جداً؛ إذ ليس حال العمل بخبر الثقة مع الواسطة مثل العمل بالاستخارة والقرعة واضح الفساد حتى لا يسألوا عنها أهل البيت، بل على العكس هناك ميلٌ عقلائي لهذا العمل، مما يفرض ـ على الأقلّ ـ تردّداً عندهم، فيسألون أهل البيت، مع أنّنا لم نجد سؤالاً في هذا الأمر، مما يكشف عن مركوزيّة ورسوخ حجيّة الخبر مع الواسطة عندهم وهو المطلوب. يُضاف إليه أنّه لو رفض هذا الموضوع لوجدنا جدلاً فيه عند قدماء الشيعة، مع أنّه غير موجود لا عند السنة ولا الشيعة، فكيف كانوا

يرفضون الخبر مع الواسطة، ثم وفجأة بعد الغيبة قبلوه[١].

والإنصاف أنّ ما ذكره الصدر تامّ؛ إذ لا ريب في عمل قدماء المسلمين إلى القرون الهجريّة الثلاثة الأولى بالنصوص ذات الواسطة. نعم، على أصول أهل السنّة في انقطاع عصر النص بوفاة الرسول وانتهاء عصر الصحابة، يصعب جعل سيرة المتشرّعة دليلاً؛ إذ في هذا العصر لا نعهد ظاهرة أخبار الواسطة حتى نجعل السيرة دليلاً، بل يرجع إلى دليل حجيّة الإجماع ونحوه، فسيرة المتشرّعة دليلٌ تام هنا بناءً على حجيّة خبر الثقة الظنّي وفقاً لأصول الاعتقاد الإمامي خاصّة، وهي سيرة استمرّت سنوات طويلة بمرأى أكثر من إمام من الأئمّة.

وتبقى هنا قضيّة أثارها السيد الحائري، وهي أنّه قد تكون السيرة المتشرّعية أو سكوت المعصوم وإقراره، كاشفين عن مبدأ حجيّة الخبر مع الواسطة، إلا أنّ الوسائط في عصر النصّ ـ إماميّاً ـ كانت أقلّ بكثير منها بعده، فقد زادت الوسائط في الطرق بين الطوسي والنجاشي والصدوق فضلاً عمّن بعدهم، وبين الرواة وأصحاب الكتب والأصول في عصر النصّ، فكيف يمكن استنتاج حجيّة هذا المقدار من الوسائط؟

وقد أجاب الحائري تارةً بإرجاع خبر الواسطة إلى كونه بلا واسطة بتفكيك كلّ واسطة لتحويلها إلى خبر نتعامل معه بطريقة مستقلّة، وأخرى بفرض أنّ الإمام يدرك أنّ الوسائط سوف تكثر بعده بشكلٍ تلقائي، فسكوته وعدم صدور توضيح في هذه القضيّة بالغة الخطورة كاشفٌ واضح عن المشروعيّة والحجيّة[٢].

وجواب السيد الحائري تامّ، إلا في مسلك التفكيك داخل خبر الوسائط، إذا قيل بأنّه تفكيك دقّي، والعرف يتعامل مع هذا الخبر على أنّه خبر عن الإمام وصلني بوسائط، وهدفي أن أتعامل معه بنفسه لا أنّني أتعامل مع كلّ واسطة بحيث يُفرض وكأنّني أتعامل

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٤٧ ـ ٥٥٣.

(٢) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٥٦ ـ ٥٥٧ (الهامش).

مع عشرة أخبار.

بل يمكن الإضافة على ما ذكره الحائري، بأنّ الوسائط الكثيرة كانت شائعة آنذاك بين سائر مذاهب المسلمين؛ لأنّ الفاصلة الزمنية بينهم وبين شخص النبيّ الأكرم كانت كبيرة، ومع ذلك لم يُحذّر أحدٌ من أهل البيت النبويّ من اتّباع مثل هذه الأخبار، ولم يذمّوا سائر أتباع المذاهب على سلوكهم هذا، مما يشير إلى الإمضاء وعدم وجود ممانعة، خاصّةً وأنّ حالةً من هذا النوع يمكن أن تسري إلى الشيعة نتيجة الخلطة وطبيعة التداخل السكّاني والعلمي آنذاك.

ب ـ وأمّا السيرة العقلائيّة، فقد يُقال فيها: إنّها تجري في الإخبارات ذات الوسائط، وهذا كلام تام عندما تكون الوسائط قليلة، أما عندما تكثر لتبلغ الست أو السبع أو أكثر، فلا نُحرز انعقاد السيرة عليه؛ لنُدرة وجود هذه الظاهرة في حياتهم.

نعم، قد يقرّب موضوع السيرة العقلائية بالاستعانة بالسيرة المتشرّعيّة، على أساس أنّ عمل المسلمين بإخبارات الواسطة منذ القرن الثاني الهجري لا يبدو فيه أنّه منطلقٌ ـ بناءً على نظريّة خبر الثقة الظنّي ـ من موقفٍ شرعي خاصّ دفعهم إلى ذلك، بحيث لولا الموقف الشرعي لما أقدموا على هذا الأمر، إذ لو كانت هذه هي الحال لعثرنا على هذا النصّ الشرعي الذي يؤسّس بالخصوص لنمط خاصّ في التعامل مع الأخبار، من هنا فقد انساق المسلمون خلف الروايات ذات الواسطة انسياقاً تلقائياً طبيعيّاً، دون أن يحدث جدلٌ في ذلك بينهم، وهذا ما يكوّن انطباعاً في أنّ المنطلق لسيرتهم هذه هو ميلهم العقلائي لا غير، غايته أنّ هذا الميل وقع على مسمع المعصوم ومرآه، فتجربة المسلمين دليلٌ على عقلائيّة هذه الظاهرة، إضافة إلى الحالات الموجودة لها في سائر الأديان.

ويتعزّز ذلك بأنّ القوّة الاحتمالية في الخبر ذي الوسائط الكثيرة لو كانت تساويها في الخبر قليل الوسائط، كما لو كان الرواة على درجة عالية من الوثاقة، فيُجزم بعدم الفرق عقلائيّاً؛ لأنّ الميزان هو الحفاظ على قوّة الكشف في الخبر، دون وجود بُعد تعبّدي عند

العقلاء في عدد الوسائط.

٥ ـ وأمّا دليل العقل، فالعبرة عنده بحصول الظنّ في أكثر الحالات، وبمراجعته يظهر شموله لخبر الواسطة كما هو واضح، فليراجع حتى لا نطيل.

فالصحيح قيام جماع كلّ من النصوص القرآنيّة والسيرة العقلائية والمتشرّعية والإجماع والعقل على حجيّة الخبر مع الواسطة، مع عدم تأثير كثرة الوسائط حدّ النزول عن مستوى الظنّ بالصدور، فالخبر مع الواسطة حجّة كغيره، وفقاً لنظريّة حجيّة خبر الثقة، بعد عدم وجود دليل نافٍ للحجيّة عنه بخصوصه، وإذا قلنا بمشيريّة الأدلّة اللفظيّة إلى المرتكزات يصبح الأمر أوضح، ويشمل دليل الأخبار والمجموعات الحديثيّة أيضاً.

٢ـ خبر الواسطة ونظريّة الوثوق وقوّة الاحتمال

إذا أخذنا بنظريّة الوثوق، فقد تظهر مشكلة أمام حجيّة خبر الوسائط؛ وذلك أنّه كلّما تعدّدت الوسائط ضعُف احتمال صدق الخبر وإصابته للواقع، فإذا أخبرك زيدٌ بخبرٍ ما، فإنّ احتمال صدقه سيكون تسعين في المائة مثلاً أو مائة في المائة، لكن عندما يخبرك زيدٌ أنّ عمرواً أخبره بالحدث، فإنّ احتمال إصابة الواقع ستغدو أقلّ؛ لازدياد احتمال الخطأ أو الكذب كلّما تعدّد الرواة بشكل طولي عامودي، وهذا معناه أنّه عندما تبلغ الوسائط العشرةَ فسيكون احتمال الصدق أو مطابقة الواقع ضعيفاً جداً نسبةً للخبر المباشر العديم الواسطة، الأمر الذي يُنتج أنّ الإخبارات ذات الوسائط يضعف منها تحصيل الوثوق الاطمئناني، مما يُسقط الكثير من الأخبار عن الحجيّة.

وهذا يعني أنّه لا يمكن قياس خبر الواسطة على خبر منعدم الوسائط، ليس فقط لأجل الوجدان العفوي الذي يميّز بين الحالتين، بل لأنّ هذا هو مقتضى القواعد الرياضيّة والحسابيّة أيضاً، فنحن هنا لا نريد التفكير على طريقة شخص يفكّر بمنطق

الحجيّة، بل بمن يفكّر بالمنطق الوثوقي الاحتمالي، ومنطق الوثوقيّين لا يمكن أن يتّحد مع طريقة الأصوليّين في التعامل مع كلّ واسطة على أنّها قد ثبتت وثوقاً بالواسطة التي قبلها؛ لأنّ الوثوقي ينظر مجموعيّاً هنا، لا جميعياً ولا تفكيكيّاً.

والسبب هو أنّ تعدّد الوسائط يضع احتمال الكذب والسهو والخطأ في كلّ راو؛ لأنّنا لسنا أمام رواية واحدة، بل نحن أمام سبع روايات عندما تكون الوسائط سبعاً، غاية الأمر أنّها وقعت في طول الزمان، فكما لو كان عندي سبع روايات عرضيّة، فإنّ احتمال خطأ كلّ واحدة على حدة هو واحد في الألف مثلاً، لكن احتمال خطأ واحدة منها لا بعينها ليس هو الواحد في الألف، بل هو ناتج عمليّة تقوم على بدهيّة الانفصال التي تشكّل واحدةً من ست بدهيات لحساب الاحتمال، فأنت تضم وتجمع احتمال خطأ الرواية الأولى إلى الثانية إلى الثالثة، ولا تضرب الاحتمالات، بل تجمعها، فتكون النتيجة هي ٧ من ألف مثلاً.. كذا يكون الأمر عينه في حالة الروايات الطوليّة؛ فإنّ احتمال كذب أو خطأ كلّ واحدة على حدة، هو واحد في الألف مثلاً، واحتمال كذب وخطأ الجميع معاً هو واحد في العشرة آلاف مثلاً، لكن احتمال خطأ أو كذب واحد لا بعينه هو مثلاً ٢٠ في الألف، وهذا غير التواتر؛ فإنّك في التواتر تضرب احتمال الكذب لتصل إلى صحّة صدور الخبر وصدق أحد الرواة بمعنى المطابقة للواقع، ولهذا أنت تجري هناك بدهيّة الاتصال التي تُضعف احتمال كذبهم جميعاً، أمّا هنا فلا ينفعك صدق أحد الرواة، بل يلزمك صدق جميعهم معاً، واحتمال صدق الجميع معاً أضعف من احتمال صدق واحد لا بعينه أو صدق كلّ واحد على حدة.

ولنأخذ مثالاً: لو كان عندنا مائة شخص من أمهر القنّاصة، وأعطينا كلّ واحدٍ قنّاصةً، ثم طلبنا من الأوّل أن يرمي ليصيب الهدف، فاحتمال خطئه هو واحد بالألف مثلاً، وكلّ واحد لوحده نضع هذا الاحتمال في حقّه، لكن لو قام الجميع بالرمي، فكم هو احتمال خطأ الجميع معاً؟ إنّه احتمال بالغ الضعف للغاية؛ لأنّك تستخدم الضرب،

بينما لو أردنا أن نقيس قيمة احتمال خطأ واحد منهم فقط لا بعينه، فإنّه سيكون احتمالاً أكبر؛ إذ سيصبح بعيداً احتمال إصابتهم جميعاً للهدف وعدم خطئهم فيه، وهكذا لو أخذناً قنّاصاً بعينه، وقسنا احتمال خطئه في رميةٍ واحدة مع احتمال خطئه مرّةً واحدة في ألف رمية، فسنجد أنّ الاحتمال الثاني أكبر بكثير من الأوّل، وما مرجع ذلك إلا إلى تطبيقات بدهيّات الاتصال والانفصال وقواعد التوافيق في علم حساب الاحتمال، وكذلك أحياناً إلى بعض تأثيرات ما يُعرف بنظرية برنولي في الأعداد الكبيرة التي تعرّض لها جميعاً السيّد الصدر في (الأسس المنطقيّة للاستقراء)[١].

وهكذا لو فرضنا أنّ شخصاً تثق بعلمه وبحث قضيّةً ما، فكم هو احتمال خطئه فيها؟ إنّه عشرة في المائة مثلاً، فلو بحث مائة قضيّة، فهل احتمال خطئه في واحدة من المائة فقط لا بعينها هو نفسه؟ أو لو كان عندك مائة كرة، وفيها واحدة حمراء، والبقيّة بيضاء، فلو أخذت واحدة، فكم هو احتمال أن تكون الحمراء؟ إنّه واحد على مائة، فلو أخذت (مع الأولى) واحدة ثانية وثالثة حتى أخذت خمسين، هل سيبقى احتمال أنّك صادفت واحدة حمراء هو واحد في المائة؟! إنّ الكرة الحمراء هنا هي احتمال الخطأ أو الكذب في موضوع بحثنا، فكلّما تعدّدت الوقائع فإنّ احتمال وجودها في واحدة غير متعيّنة يصبح أكبر. هذا هو حاصل الإشكاليّة.

وقد بُذلت هنا محاولتان لتفادي هذه الإشكاليّة، هما:

١.٢. محاولة الصدر والحائري في تذييل معضلة الوسائط، قراءة نقديّة

ذهب السيّد الصدر هنا إلى عدم أهميّة القيمة الاحتماليّة لمجموع السند، وإنّما المهم النظر إلى كلّ واسطة على حدة، بحيث يكون موثوقاً بها[٢]، ولم يوضح الصدر منشأ ذلك،

(١) راجع: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٧٣ ـ ٢٠٨.

(٢) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٥٥ ـ ٥٥٦.

إلا أنّ تلميذه المعاصر السيد كاظم الحائري أوضحه على طريقته، إذ ذكر أنّ دليل حجيّة خبر الثقة له حالتان:

الحالة الأولى: أن يشمل الإخبار عن الإخبار، أي إخبار زيد عن عمرو أنّه أخبره عن بكر، وفي هذه الحالة يكون كلّ خبر من أخبار الوسائط خبراً مستقلاً بنفسه، فننظر إلى خبر زيدٍ أنّه عبارة عن الإخبار بخبر عمر، لا أنّه عبارة عن نقل كلام الإمام، وبعد ما ثبت خبر عمرو تعبّداً؛ لحجيّة خبر زيد، ننظر إليه على حدة على أنّه إخبار عن خبر بكر، وهكذا، فتحصل الموثوقيّة في كلّ واسطة على حدة حتى نصل إلى خبر الراوي المباشر، فيحصل الوثوق بكلام الإمام، وهو المطلوب.

الحالة الثانية: أن يختصّ دليل حجيّة الخبر بالإخبار عن كلام النبيّ أو الإمام، فهنا يحصل ضعفٌ في الوثوق بنصّ الإمام، لكن مع ذلك يمكن حلّ الموضوع بإرجاع الخبر ذي الواسطة إلى خبرٍ بلا واسطة؛ لأنّ الوسيط الثاني يمكنه أن يقول: إذا لم يكذب الوسيط الأول يكون الإمام قد قال كذا، وشرط القضيّة ثابت بالتعبّد، وهكذا[1].

ويبدو لي أنّ هذه الطريقة في حلّ الموضوع تعاني من مشاكل؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ دليل حجيّة خبر الثقة لا يعطي الحجيّة تعبّداً، وإنّما بملاك الكشف، وهذا أمرٌ مفروغ منه حتى عند السيد الصدر في بعض كلماته، إذاً فعنصر الكشف هو الأساس، وعليه لا يمكنني فصل كلّ خبر من إخبارات الواسطة على حدة وكأنّه لا يوجد غيره؛ لأنّني بالمحصّلة النهائية لا أعمل بهذه الإخبارات مجزأةً وإنّما نضمّ بعضها إلى بعض، فالذهن العقلائي يتلقّى هذه السلسلة السنديّة وحدةً واحدة منضمّة أجزاؤها إلى بعضها بعضاً، ليرى هل مثل هذا الخبر خبرٌ موثوق بصدوره؟ وهل هذا الإخبار المندكّ في الإخبار الذي يليه يحصل وثوقٌ به أو لا؟

وهذا الكلام يتأكّد عندما نُرجع تمام الأدلّة على حجيّة خبر الثقة إلى الإرشاد

(١) انظر: الحائري، مباحث الأصول ق٢،ج٢: ٥٥٦، الهامش: ١.

للمرتكزات العقلائيّة، وهو أمرٌ يقرّ به غير واحدٍ من الأصوليّين، فهل يقبل الوعي العقلائي بهذه التجزءة ويراها معياراً؟!

ثانياً: بصرف النظر عما تقدّم، إذا أخذنا الطرف الثاني من السلسلة، منطلقين من طرفنا، فإنّ هذا الخبر لا يُلاحظ بنفسه من حيث وثاقة راويه المنطلقة من صدقه والوثوق بكلامه، حتى تطاله أدلّة الحجيّة لوحده، فيتحقّق المطلوب، وإنما المفروض أخذه بما هو ثابتٌ أصلُ تحقُّقه بدرجةٍ ظنّية ناقصة، فالثبوت التعبّدي لخبرٍ لا يعني أنّ خبرَ عمرو صار وجدانياً، الأمر الذي يستدعي في باب الوثوق التمييز بين خبر زيد وخبر عمرو؛ لأنّ الوثوق بخبر زيدٍ أقوى منه بخبر عمرو، لا لأنّنا نكذّب عمرواً، بل قد يكون أكثر ثقةً من زيد، بل لأنّ خبره الظنّي وقع في طول خبرٍ ظنّيٍّ آخر، فثبت موضوع خبره بسبيلٍ ظنّي، وهكذا كلّ واحدةٍ من الوسائط صعوداً إلى النبيّ أو الإمام، يكون ثبوتها لنا أضعف، فلا يصحّ أن نفصل الوسائط فنصفّها في عرض بعضها بعضاً وكأنّها تشبه بعضها تماماً.

وهذا يعني أنّ ادّعاء أنّ كلّ روايةٍ من روايات الوسائط هي في ذاتها واجدةً للموثوقيّة غير دقيق دائماً، فهذا يشبه قولنا: إنّنا سمعنا مباشرةً من تمام هذه الوسائط، وهو خُلف، فهنا حصل خلطٌ بين الثبوت الوجداني لخبر الواسطة والثبوت التعبديّ، أي الثبوت في طول الثبوت، فنُسيت الموثوقيّة وتمّ التعامل مع الخبر بطريقة الدليل التعبّدي.

ثالثاً: إنّ إرجاع الخبر ذي الواسطة إلى الخبر بلا واسطة هو ممارسة للطريقة المتقدّمة عينها، وتفكيكٌ للسلسلة بدل النظر إليها نظرةً مترابطة. وافتراضُ أنّ الوسيط يمكنه القول: لو لم يكذب الوسيط الثاني فالإمام قال كذا، افتراضٌ غريب؛ لأنّ الشرط هنا وإن ثبت تعبّداً لكنّ الثبوت التعبدي ـ لاسيما على نظريّة الوثوق ـ معناه حصول الوثوق بصدوره، وهذا يتمّ في طرف السلسلة من ناحيتنا، أما الشخص الثاني في السلسلة فلا يتمّ فيه الثبوت التعبّدي إلا إذا حصل الوثوق حسب الفرض، ونحن نبحث شكل

حصوله، فلا يصحّ فرضه حاصلاً.

وأكبر دليل على صحّة منهجنا في نقد كلام السيد الحائري أنّه هو نفسه مع السيد الصدر أقرّا بأنّه لا يوجد وثوق فعلي بكلام الإمام مع تكثّر الوسائط، ونحن نسأل: لماذا لا يوجد وثوق فعليّ بكلام الإمام رغم ثبوته تعبّداً؟ وكيف كانت وثاقة الراوي الثاني مفيدةً لموثوقيّة خبره في أنّ الراوي الذي قبله أخبره، ولم يكن خبر الراوي الأوّل مفيداً للموثوقيّة بكلام الإمام.

فالصحيح أنّه لابد من النظر للسلسلة، ثم النظر هل صدور هذا النصّ من النبيّ أو الإمام موثوقٌ أو مطمأنٌّ به أو لا؟ فإذا حصل الوثوق بصدور الخبر تحقّق موضوع الحجيّة وإلا فلا، وكلّما طال السند تضاءلت إمكانيّة حصول الوثوق وهكذا.

٢.٢. محاولة السيستاني تخطّي أزمة الوثوق في خبر الوسائط، نقد بنيوي

يبدو من مداخلة السيّد علي السيستاني هنا أنّه يقرّ بوجود مشكلة في الوثوق تنشأ من ازدياد عدد الوسائط؛ إذ يعتبر ذلك بمثابة الأمر المفروغ منه، ولعلّه لا يوافق ما طرحه الصدر والحائري، وإنّما يلتقي مع ما ذكرناه هنا من ضرورة النظر إلى مجموعة الوسائط معاً، لا التعامل معها بذهنيّة التفكيك، التي ندّعي أنّها ذهنية لا تنسجم مع الطريقة العقلائيّة الاحتماليّة في التعامل مع موضوعٍ من هذا النوع.

غير أنّ السيستاني يحاول الالتفاف على هذه المعضلة من خلال أُطروحة مبحوثة في علم الرجال، وهي افتراض أنّ المصادر والأصول والمصنّفات التي اعتمد عليها المحمّدون الثلاثة (الطوسي والصدوق والكليني) وأمثالهم، كانت معلومة النسبة لأصحابها، تماماً كما نعلم نحن اليوم بنسبة كتاب الكافي للكليني وكتاب تهذيب الأحكام للطوسي، دون افتراض أنّ بيننا وبين هذه الكتب وسائط سنديّة، وهذا ما يُنتج إلغاء الوسائط الواقعة بين المحمّدين الثلاثة وأصحاب الكتب والأصول الأولى، فإذا طبّقنا

هذا المعيار فسوف تصبح الروايات ذات وسائط قليلة عادةً لا تتجاوز الاثنين أو الثلاثة على أبعد التقادير، وبهذه الطريقة لا يحصل انهيار للوثوق بالصدور بوسائط قليلة ثبتت وثاقتها وعُلمت مصادرها[1].

وإذا أردنا إجراء مقارنة بسيطة بين محاولتَي: السيستاني ومدرسة الصدر، نجد:

أ ـ إنّ المقاربة التي قدّمتها مدرسة الصدر أصوليّة بنيويّة نظريّة، بينما المقاربة التي قدّمها السيستاني تاريخيّة رجاليّة حديثيّة.

ب ـ إنّ مدرسة الصدر تناقش في أصل الإشكاليّة، بينما تُسلّم بها رؤية السيستاني، وتحاول الكشف عن عدم وجود مصداق لها في التراث الإمامي الحديثي.

ومن المعلوم أنّ السيد السيستاني يسلك هنا مسلك أُستاذه السيد البروجردي فيما عُرف عنه، من أنّ الأصول والمصنّفات معلومة النسبة إلى أصحابها، وهو مسلكٌ معروف مشهور في علم الرجال، وقد حقّقناه بالتفصيل في محلّه من بحوثنا الرجاليّة، وأثبتنا أنّه غير صحيح على إطلاقه، وأنّ الكتب كانت متنوّعة فبعضها كان ثابت النسبة معلومها وبعضها ليس كذلك، وغاية ما في الأمر أنّنا بإمكاننا التعرّف على حال بعضها لا جميعها، ومن هنا تنفتح ضرورة ما يُعرف بنقد المشيخة والفهارس، إذ على كلام السيستاني هنا تصبح عمليّات نقد المشيخات والفهارس ودراستها بلا طائل غالباً في الزاوية الحديثيّة، كما هو واضح.

نتيجة البحث

إنّ خبر الواسطة يمكن إثبات حجيّته ـ وفقاً لمسلك حجيّة خبر الثقة ـ بغير واحدٍ من أدلّة الحجيّة التي أخذوا بها، كبعض الآيات القرآنيّة، والسيرة المتشرّعية والعقلائيّة، والإجماع، وغير واحدٍ من دليل العقل.

---

(١) انظر: السيستاني، حجيّة خبر الواحد: ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

أمّا على مسلكنا من حجيّة الخبر الموثوق، فإنّ قوّة الكشف في الخبر تتأثر تلقائيّاً، ولهذا نقول بأنّ تحصيل الوثوق الاطمئناني من خبرٍ آحادي ـ ولو كان صحيح السند ـ في غاية الصعوبة، ما لم تنضمّ إليه قرائن أو أخبار أُخر، وفي أغلب الأحيان ـ بل يكاد يكون دائماً ـ نحن بحاجة إلى تعدّد في مصادر الرواية وطرقها؛ لمراكمة الاحتمالات، بغية تحصيل الوثوق.

المحور التاسع

مديات حجيّة الحديث

في ميزان أقسام الحديث وأنواعه

تمهيد

يتعرّض علماء الحديث والدراية وجهابذة علوم المصطلح إلى تنويعات عديدة للحديث الشريف، توصل أنواع الحديث وأصنافه إلى العشرات، والسؤال الذي يمكن طرحه هنا على مستوى دائرة حجيّة الحديث هو: هل أنّ أدلّة حجيّة الحديث تستوعب تمام أنواع الحديث الشريف وأصنافه أو أنّها تستوعب بعضها؟ وعلى التقدير الثاني، ما هي الحدود التي يضعها دليل الحجيّة بحيث نتمكّن من خلالها من معرفة أنّ هذا الحديث حجّة أو أنّه لا يحتوي معايير الحجيّة؟

فمثلاً هل الحديث الصحيح السند يحتوي معايير الحجيّة؟ هل الحديث الحسن يحتويها؟ هل يشمل دليل الحجيّة الخبر الموثّق؟ هل يشمل بعض أنواع الخبر المفترض أنّه ضعيف، مثل بعض المراسيل وبعض المضمرات وغير ذلك أو لا؟

هذا ما سوف نتعرّض لأبرز خطوطه في هذا المحور من البحث، وسوف نتابع أبرز الأنواع الحديثيّة التي يمكن أن يقع كلام في مديات دخولها تحت الخبر الحجّة، وذلك ضمن نقاط عدّة:

١. حجيّة الحديث والخبر الصحيح

الحديث الصحيح هو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن

العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً ولا معلّلاً[١].

وعرّفه بعض الإماميّة ـ في عصر القبول بالتقسيم الرباعي للحديث ـ بأنّه ما اتّصل سنده إلى المعصوم بنقل عدلٍ إماميّ عن مثله في الطبقات كافّة، وإن تعدّدت[٢].

والفارق بين التعريفين هو أخذ الانتماء المذهبي في التعريف الإمامي دون التعريف السائد عند أهل السنّة.

ولن ندخل في تفاصيل مفردات التعريف، فإنّ فيها أبحاثاً عند علماء الدراية، لا تتصل ببحثنا هنا، لكن ما يهمّنا هو رصد مبدأ حجيّة الحديث الصحيح.

ومن الواضح، وفقاً لنظريّة حجيّة الخبر الاطمئناني، أنّ الخبر صحيح السند ليس حجّةً في نفسه ما لم يُفد العلم، وقد بيّنا في المحور السابق أنّ مجرّد صحّة سند الخبر لا تستدعي اليقين بالصدور نوعاً في ظلّ ظاهرة تعدّد الوسائط القائمة في التراث الحديثي الإسلامي، ومن ثمّ فنحن بحاجة غالباً إن لم يكن دوماً إلى القرائن الحافّة والشواهد المحيطة وتعدّد الطرق والمصادر والأسانيد، وممارسة عمليّات نقد متني تؤكّد حصانة المضمون من كافّة المشاكل التي يمكن أن تلحق الحديث.

أمّا على القول بحجيّة خبر الواحد الظنّي، فلا شكّ ولا ريب في أنّ الحديث الصحيح هو المقدار المتيقّن من حجيّة الحديث، وأنّه داخل في دائرة الحجيّة بشكل واضح، لتحقّق الشروط فيه، كالوثاقة على معيار الوثاقة والعدالة على معيار العدالة.

وهذا واضح لا يحتاج لكثير تعليق وكلام. وتفصيل الشروط والمعايير يُرجع فيها إلى كتب علوم المصطلح.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن الصلاح، علوم الحديث: ١١ ـ ١٢؛ وابن كثير، الباعث الحثيث: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الكركي، هداية الأبرار: ١٦، ١٠٩؛ والبهائي، الوجيزة: ٥؛ والميرداماد، الرواشح السماوية: ٧٢؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ١٤٥ ـ ١٤٧؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٦٦ ـ ٦٧؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

٢ـ حجيّة الحديث والخبر الحَسَن

عُرّف الخبر الحَسَن عند الإماميّة القائلين بالتقسيم الرباعي، بأنّه ما اتّصل سنده بنقل إماميٍّ ممدوح بغير تعديل، أي أن يكون قد مُدح لكنّه لم يُنصّ على عدالته، وقيل غير ذلك[١]. فالفارق الجوهري بين الصحيح والحسن هو العدالة، وسيأتي تحليل معنى المدح.

أمّا عند أهل السنّة، فيُعدّ تعريف الحديث الحسن من الأمور التي وقع التباسٌ وجدل فيها، فعرّفه بعضهم بأنّه ما عُرف مخرجه واشتهر رجاله، وعرّف أيضاً بأنّه الحديث الذي اشتهر رواته بالصدق والأمانة لكن لم يبلغوا مستوى الضبط الذي عند رجال الحديث الصحيح، وكان للترمذي (٢٧٩هـ) تعريفٌ منتسب له هنا اعتمده، وهو الذي لا يكون في إسناده من يُتهم بالكذب ولا يكون حديثاً شاذاً، ويُروى من غير وجه، وغير ذلك من التعريفات التي يجمعها أنّ الحسن أقلّ من الصحيح، وأنّ رواته لم يبلغوا رتبة العدل الضابط[٢].

ولم يظهر مصطلح الحديث الحَسَن عند الإباضيّة إلا متأخّراً وبشكل محدود، على ما يفيده بعض الباحثين[٣].

ولا يهمنّا هنا جدل التعريفات، فهو من شؤون علم الدراية، بل نركّز على جانب الحجيّة، ولكي ندرس حجيّة الحديث الحسن، ننظر:

١ ـ أمّا على مسلك حجيّة الخبر الموثوق، فهنا:

أ ـ العبرة في قيمة الحديث الحسن قائمة بحصول حالة الوثوق في نفس الفقيه أو

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الشهيد الثاني، الرعاية: ٦٨ ـ ٦٩؛ والبهائي، الوجيزة: ٥؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ١٦٠ ـ ١٦٢؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠٩.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٩ ـ ٣٢؛ وابن كثير، الباعث الحثيث: ٣٧ ـ ٤١.

(٣) انظر: العدوي والمحرمي والوهيبي، السنّة الوحي والحكمة ١: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

الباحث نتيجة مقاربة متواشجة تتصل بالمتن والسند والمصدر معاً:

فإذا جعلنا المراد من الوثوق الاطمئنان كانت العبرة بحصول هذا الاطمئنان في النفوس من حشد القرائن وتجميع المعطيات، سواء كان الرواة عدولاً أم ثقاتاً، إماميّين أم غير إماميّين، بل حتى غير مسلمين، أو لم يكونوا كذلك أبداً، ومن الطبيعي أنّ هذه الصفات تلعب في وجودها وعدمها دوراً في تسريع حصول الاطمئنان وعدمه.

وأما إذا جعلنا المراد من الوثوق هو الظنّ، كان المعيار هو حصول الظنّ من الخبر، سواء كان راويه ثقةً أم لا، عادلاً أم لا، إمامياً أم لا، مسلماً أم لا، ممدوحاً أم لا و.. فهذه النتيجة واضحة على مبنى الوثوق على مستوى الكبرى والقاعدة.

ب ـ لكن من الواضح أنّ الخبر الحسن كالصحيح بل أوضح منه في بعض الحالات، من حيث إنّه لا يفيد في نفسه العلم بالصدور عادةً، بل يحتاج لقرائن وشواهد، فإذا بلغت صفاته وحالاته مبلغ العلم كان حجّةً، وإلا فلا يكون كذلك.

والعدالة لا تمثل عنصراً إضافيّاً في الحديث الصحيح على الحديث الحسن هنا، إذا أُخذ في الحسن أنّه مشهور بالصدق والأمانة، فهذه الصفة ضروريّة في عمليّة نقل الحديث، أكثر من التزامه الديني العام، نعم خصوصيّة الضبط التي يفتقدها الحديث الحسن في التعريف السنّي له، أو يملكها بشكل أضعف من الحديث الصحيح، تجعله أقلّ إفادةً للوثوق بالصدور من الصحيح.

٢ ـ وأمّا على مسلك حجية خبر الواحد الظنّي:

أ ـ فإذا جعلنا الحديث الحسن هو حديث الثقة ولو لم يكن عدلاً، فإنّ الأصحّ هو الحجيّة؛ لما قلناه سابقاً بأنّه على مسلك حجيّة الخبر الظنّي، المعيار هو الوثاقة لو تخلّينا عن الوثوق، وليس المعيار العدالة.

ومن هذا الباب لو جعلنا الحديث الحسن هو خبر الثقة الأقلّ ضبطاً بالمقارنة مع رجال الصحيح، فيما لو لم تكن نسبة (الأقلّ) هذه موجبةً لفقدان الوثوق بحديثه.

وقفة نقديّة مع تعريف الترمذي للخبر الحسن

ب ـ وأمّا تعريف الترمذي للخبر الحسن، فلا حجيّة له؛ لأنّ مجرّد عدم اشتهار الرواة بالكذب، وعدم وجود شذوذ في الرواية، لا يجعل الخبر خبر ثقةٍ أو خبر عدلٍ، ليكون مصداقاً لما دلّ دليل الحجيّة على حجيّته، إلا إذا قلنا بأنّ الرواة المتداولة أسماؤهم من غير طعنٍ فيهم، يكون ذلك في حقّهم بمثابة توثيقٍ من قبل العلماء السابقين لهم، وإلا لطعنوا فيهم، خاصّة منهم المشاهير من الرواة، وهو رأيٌ سبق أن ناقشناه بالتفصيل في بحوثنا في علم الرجال، أو إذا قلنا بأنّ حجيّة الخبر هي لكلّ خبرٍ أفاد الظنّ، واعتبرنا أنّ الخبر الحسن يفيد الظنّ خاصّةً عندما يكون مخرّجاً من عدّة وجوه، ففي هذه الحال يمكن الالتزام بحجيّة الحديث الحسن بتعريف الترمذي له.

نقد حجيّة الحديث الحسن في التعريف الإمامي له

ج ـ أمّا إذا جعلنا المعيار في الحديث الحسن هو كون ولو أحد رواة الحديث الحسن ممدوحاً، كما هي الحال في التعريف الإمامي للحديث الحسن، فهل يكون الحديث الحسن بهذا التعريف حجّةً أو لا؟

المعروف بين بعض الإماميّة هو حجيّة الخبر الحسن، لكن يذهب المحقّق الأردبيلي إلى أنّ الحسن ليس بحجّة، معتبراً أنّ المحقّقين القائلين بالعمل بخبر الواحد، لا يقبلون إلا خبر العدل المعلوم عدالته بطريقٍ شرعيّ[1]. وينصّ الشهيد الثاني وغيره على أنّ الأكثر ردّوا الخبر الحسن[2]، بل ذكر النجفي الطهراني بأنّ عدم الحجية في نفسه هو المشهور بيننا، بل كاد يكون إجماعاً[3].

(١) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٤٨.

(٢) انظر: الرعاية: ٧٣؛ والكركي، وصول الأخيار: ٣٩٩ (رسائل في دراية الحديث ج١).

(٣) انظر: سبيل الهداية في علم الدراية: ٩٣.

والتحقيق أنّه توجد هنا صورتان في تحليل الموقف:

الصورة الأولى: أن نقصد من الإمامي الممدوح الشخص الشيعي الذي لم ينصّوا على عدالته، لكنّهم ذكروا وثاقته، في مقابل الإمامي العدل المأخوذ شرطاً في الخبر الصحيح.

وعلى هذا التقدير، لا إشكال في حجيّة الخبر الحسن بعد أن كان رواته ثقاتاً وليسوا عدولاً؛ لعدم اشتراط العدالة في الراوي كما ذكرنا. نعم يشكل الأمر عند من يرى شرط العدالة، فبأيّ وجهٍ يجوز له العمل بالخبر الحسن؟! ولعلّه لذلك ذكر الشيخ حسن في منتقى الجمان أنّ عمله بالخبر الحسن كان لما فيه غالباً من القرائن الحافّة[1]. ولعلّه إلى هذا تشير كلمة الأردبيلي المتقدّمة، من أنّه على هذه المعايير يُفترض عدم الأخذ بالخبر الحسن عندهم، وأمّا كلام الشيخ حسن في موضوع القرائن الحافّة، فإذا أرجعه إلى تحصيل اليقين بالصدور منها أو الاطمئنان فبها، وقد يكون الحسن في هذه الحال أقوى من الصحيح على مستوى قوّة الكشف والاحتمال، لكن إذا أرجعه إلى مطلق إفادة الظنّ، فلا وجه له، بعد عدم حجيّة مطلق الظنّ الخبري، بل عليه ينبغي للشيخ حسن أن يدرج في الخبر الحسن كلَّ خبرٍ يحصل علمٌ أو ظنّ بصدوره من القرائن ولو كان ضعيفاً، وفقاً لمعايير علوم المصطلح.

هل يؤول كلّ مدحٍ في كتب الرجال إلى التوثيق بالضرورة؟

وبصرف النظر عمّا تقدّم يطرح هنا بحث تطبيقي، وهو هل أنّ المدح الوارد في كتب الرجال، يرجع إلى التوثيق بالضرورة، حتى تتمّ هذه الصورة ويكون لها مصداق، ونقول: كلّ إمامي ممدوح فخبره حجّة؛ لعود المدح إلى التوثيق قاعدةً أو لا؟

قد يقال برجوع المدح إلى التوثيق، ويكون المقصود من حجيّة الخبر الحسن هو أنّ الإمامي الممدوح دلّ مدحه على وثاقته، فيؤخذ بخبره حتى لو لم تثبت عدالته.

(١) انظر: منتقى الجمان ١: ٤، وراجع: سبيل الهداية: ٩٣.

وهذا المدرك صحيح كبرويّاً بناءً على حجيّة خبر الثقة كما تقدّم؛ لأنّ المفروض أنّ المدح قد حقّق صغرى الوثاقة، فتأتي القاعدة والكبرى وتعطي الخبرَ الحجيّةَ، إلا أنّ الكلام في الصغرى، فهل صحيح أنّه إذا مدح الرجاليّون شيعيّاً فمعنى ذلك أنّهم وثقوه أو لا؟

من الواضح أنّ من ألفاظ المدح ما هو توثيقٌ في حقيقته، دلّ على ذلك بالدلالة المطابقيّة أو غيرها، مثل: ثقة، متقن، ثَبَت، حافظ، صدوق، ضابط، يحتجّ بحديثه، صالح الرواية، معتمد الكتاب، مسكون إلى روايته، لا بأس به (على أحد التفاسير للكلمة الأخيرة)، وغير ذلك.

كما أنّ هناك ألفاظاً واضحة في إسقاط وثاقة الراوي مثل: كذّاب، وضاع، ضعيف في الحديث (على نقاش فيها)، مضطرب الحديث، متروك في نفسه، ساقط، متّهم، واهٍ، ليس بشيء، لا يعتدّ برواياته، لا يُعمل بما تفرّد به..

لكن هناك ألوان أخرى من المدح مختلفة، مثل أن يقال عنه: عالم، زاهد، خيّر، شيخ، قريب الأمر، مستقيم الدين والمذهب، يكتب، وجهٌ، وجهٌ في أصحابنا، كثير التأليف، متكلّم، شاعر، يجيد الجدل والمناظرة، كانت له منزلة عند السلطان و..

فهذه الأوصاف هل تدلّ ـ لغةً وعرفاً واصطلاحاً ـ على التوثيق، فضلاً عن التعديل؟ أفهل كلّ عالم ثقة؟ وهل كلّ زاهد ثقة؟ وهل كلّ خيّر ثقة؟ وهل كلّ من يكتب الحديث يكون ثقةً؟ وهل لا يكون الشخص وجهاً بارزاً في الطائفة الشيعيّة إلا إذا كان ثقةً؟ وهل كثرة التأليف معناها الوثاقة؟ و..[1].

أوّل الكلام أن تدلّ هذه الألفاظ على توثيقٍ، نعم هي مدح، ولو دلّت على توثيق للزم الأخذ بها بلا فرق بين الشيعي وغيره.

---

(١) قد خصّصنا في بحوثنا الرجاليّة فصلاً كبيراً موسّعاً لدراسة ألفاظ الجرح والتعديل والمدح والذمّ في التراث الرجالي والحديثي، وحلّلنا كلّ لفظ على حدة ودلالاته ومعطياته.

قد تقول: إنّ علماء الرجال قد أعدّوا كتبهم لغاية التوثيق والتضعيف، فعندما يمتدحون شخصاً، ولا يذكرون أنّه كذاب أو ضعيف في الحديث، فهذا معناه أنّهم يرونه ثقةً، وإلا لبيّنوا ذلك، وكان ذلك منهم عند عدم البيان إيهاماً وتدليساً، من هنا نفهم الوثاقة من المدح.

وهذا الكلام يجاب عنه:

أوّلاً: إذا كانت هذه الأوصاف لا تدلّ ـ لغةً وعرفاً وبأنواع الدلالات الثلاث ـ على التوثيق، فلماذا نفترض الإيهام والتدليس؟ فمن الممكن أن تكون معلومات الرجاليّين حول هذا الراوي أو ذاك محدودة بهذا المقدار، فقد اطّلعوا على أنّه من المتكلّمين، لكنهم لم يحصلوا على معطيات فيما يخصّ عدالته ولا وثاقته، فذكروا المعلومات التي توفّرت لهم، وتركوا ما لم يقم لديهم شاهدٌ عليه، فأيّ تدليس في هذا الأمر؟!

ثانياً: إنّ علماء الرجال الإماميّة[1] مثل الطوسي والنجاشي، لم يؤلّفوا كتبهم للتوثيق والتضعيف، وإنما جاءت كتبهم ـ في الغالب ـ في سياق التعريف بالمصنّفات وكتب الشيعة، كما تفيد ذلك مقدّمات غير واحد من الكتب الرجالية، فإنّ الكتب الرجاليّة القديمة جداً قبل كتاب النجاشي والطوسي وأمثالهما لا نعرف عنها أيّة معلومات تفصيليّة والغرض من إعدادها وغايات التأليفات؛ لأنّها مفقودة مثل كتاب معرفة رواة الأخبار للحسن بن محبوب السّراد (٢٢٤هـ)؛ وكتاب الرجال لأبي محمد الحسن بن علي بن فضال الكوفي (٢٢٤هـ)، وكتاب الرجال أيضاً لولده أبي الحسن علي بن الحسن (ق٣هـ)، وقد وصلت ـ حسب الظاهر ـ نسخة من هذا الكتاب لابن داود الحلّي، ولا نعرف عنها شيئاً، وكذلك كتاب في الرجال للفضل بن شاذان الأزدي (بعد ٢٥٤ أو ٢٦٠هـ) الذي اعتمد عليه الكشي وابن داود، وكتاب المشيخة لأبي محمد جعفر بن بشير

---

(١) هذا الإشكال مختصّ بالتراث الرجالي الإمامي، دون التراث الرجالي لأهل السنّة، فاقتضى التوضيح.

البجّلي الوشاء (٢٨٠هـ) (بناء على كونه في الرجال)، وكتاب تاريخ الرجال لأحمد بن علي العلوي العقيقي (٢٨٠هـ)، وكتاب رجال الشيعة لعلي بن الحكم النخعي الأنباري (ق٣هـ)، وكتاب الرجال للشيخ محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ)، إلى غيرها من الكتب التي لا نعرف إلا اسمها، حسبما نقل لنا ذلك النجاشي والطوسي وأمثالهما، واستعرضناها في كتابنا في تاريخ الرجال[1].

وأمّا الكتب الرجالية القديمة التي وصلتنا، والتي هي اليوم عمدة المصادر الرجاليّة الإماميّة، فهي على أربعة أنواع:

النوع الأوّل: كتبٌ مخصّصةٌ لبيان الطبقات، لم يهدف أصحابها لا التوثيق ولا التضعيف، وإن وثّقوا أحياناً قليلة جداً، وذلك مثل كتاب رجال البرقي، حيث ابتدأ الكتاب المصنَّف على الطبقات بذكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم أصحاب كلّ إمام، ونادراً ما يجرح أو يعدّل أو يوثق، كما أنّه نادراً ما يشير إلى مذهب الرجل واعتقاده، فالكتاب في الطبقات، فلو قال: فلانٌ عالم أو متكلّم أو.. هل يكون فيه تدليس يوهم التوثيق ما دام غير مُعَدّ لهذا الغرض؟!

وكذلك الحال في كتاب الرجال للشيخ الطوسي المعروف بكتاب الأبواب، إذ ينصّ في المقدّمة على أنّه لم يَرَ كتاباً جامعاً في الطبقات والأسماء، لهذا رتّب أسماء الأصحاب حسب ترتيب العصور، ورغم أنّه ذكر فيه ٦٤٢٩ راوياً، غير أنّه وثق ١٥٧ راوياً، وضعّف ٧٤ راوياً، ووصف ٥٠ راوياً بالجهالة، فيما أكثر من ستة آلاف راوٍ لم يقل فيهم شيئاً، ولهذا كان هذا الكتاب قليل المعلومات جداً حول الرواة من جهة الجرح والتعديل، وكذلك من بعض الجهات الأخَر، فهذا النوع من الكتب لم يصنَّف لغرض الجرح والتعديل أساساً، لهذا لو مدح هنا أو هناك فإنّه لا يوهم قصد التوثيق ما دام غير معدّ لذلك، وليست فيه أيّ دلالة على ذلك أو تعهّد أو عُرف عام أو خاصّ.

---

(١) انظر: حيدر حبّ الله، دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة: ٦٢ ـ ٨٢.

النوع الثاني: كتبٌ مخصّصة لبيان المصنّفات، وأنّ الشيعة لديهم مؤلّفين ومؤلَّفات، في محاولة للردّ على من اتّهم الشيعة بعدم وجود مصنَّفات لهم، ومن هذه الكتب كتاب الرجال للنجاشي (٤٥٠هـ)، فإنّ هذا الكتاب مؤلَّف لذكر المصنّفات والمصنِّفين، فاسمه الحقيقي (فهرست أسماء مصنّفي الشيعة)، بل ذكر ذلك هو نفسه في المقدّمة، ويعدّ هذا الكتاب من الكتب التي اهتمّت بالجرح والتعديل، لكنّه لم يوضح ذلك؛ إذ لم يتعهّد النجاشي في مقدّمة الكتاب عندما ذكر برنامجه فيه أن يقدّم معلومات في الجَرح والتعديل، على عكس الشيخ الطوسي في الفهرست، حيث تعهّد بذلك، لكنّه في داخل الكتاب نسي أو تغافل عن تعهّده أو لم تصله أيّ معلومات عن سائر الرواة.

وحتى الشيخ الطوسي في الفهرست ينصّ في المقدّمة على أنّه لم يَرَ للشيعة كتاباً جامعاً في المصنَّفات، فأراد أن يفهرسها، ورغم تعهّده بالتوثيق والتضعيف لم يفعل ذلك دائماً، فقد وثّق ٩٢ شخصاً، فيما ضعّف ٢١ شخصاً، والحال أنّه ذكر ٩١٢ شخصاً في كتابه، فيما ذكر النجاشي ١٢٦٩ شخصاً.

والذي يؤكّد لنا أنّ هؤلاء المصنّفين لم يقصدوا الاهتمام بعلم الرجال بمعناه الخاص اليوم أنّهم عاشوا في الفترة التي كانت ولدت فيها الكتب الأربعة جميعها، بل هناك كتابان من الكتب الأربعة ألّفهما الطوسي نفسه، وهو معاصر للنجاشي، مضافاً إلى عشرات الكتب الحديثيّة الأخرى التي فيها أسانيد، فلماذا لم يذكروا إطلاقاً أسماء سائر الرواة، وهي موجودة في الكتب الحديثية التي بين أيديهم، بل في كتاب الرجال للشيخ الطوسي،، فإنّنا لو حسبنا اليوم أسماء هؤلاء الرواة وحذفنا الأسماء المكرّرة لما كانت أقلّ من ١٢٠٠٠ راو، فقد ذكر المامقاني في التنقيح أسامي ١٦٣٠٧راوياً، كما ذكر الخوئي في المعجم ١٥٦٧٦ اسماً، فيما سمّى النمازي في مستدركاته ١٨١٨٩ اسماً، ومهما بلغ عدد المكرّرات فلن يقلّ عدد الرواة عن ١٢٠٠٠ راوياً، فيما لا نجد في فهرستي: الطوسي والنجاشي أكثر من ١٥٠٠ راوياً. إنّ هذا يؤكّد أنهم لم يكونوا بصدد التوثيق والاهتمام

بشأن الرواة عموماً، وإنّما بصدد التصنيف والاهتمام بشأن المصنّفين والمصنفات، فلو مَدَحوا لا يلزم من مدحهم تدليس؛ لأنّ وجهتهم مختلفة.

وهذا ما نراه في استدامة مشروع الفهرسة بعد عصر الطوسي والنجاشي مع الشيخ منتجب الدين (٥٨٥هـ)، وابن شهر آشوب (٥٨٨هـ).

نعم، هناك وجهة نظر ترى أنّ تركيزهم على الرواة المصنِّفين يرجع للطريقة الفهرستيّة، لا لعدم الاهتمام الرجالي، وسوف يأتي التعرّض بالنقد لهذه النظريّة بالتفصيل في بحث النقل بالمعنى في الفصل الثاني من هذا الكتاب، إن شاء الله تعالى.

النوع الثالث: الكتب المخصَّصة لنقل الروايات الواردة في الرواة ويقف على رأسها كتاب أبي عمرو الكشي (ح ٣٨٥هـ)، وهذا النوع من الكتب مهمّ للغاية، ويُشبهه عند أهل السنّة كتاب الطبقات الكبرى (الطبقات الكبير) لمحمد بن سعد بن منيع الزهري (٢٣٠هـ).

لكنّنا نرى أنّ الموجود بأيدينا من اختصار كتاب الكشي لا يُبدي فيه الكشي رأيه في التوثيق أو التضعيف إلا قليلاً جداً نسبيّاً، إذاً فهو ليس بصدد التوثيق والتضعيف، بل بصدد جمع الروايات الموثقة والمضعّفة والمقوِّمة ـ دون إبداء الرأي ـ ليس على المستوى الرجالي فحسب، بل على المستوى التاريخي والمذهبي، لهذا يعدّ هذا الكتاب من أهمّ الكتب القديمة في التعرّف على مذاهب الشيعة وتاريخ فرقهم.

النوع الرابع: الكتب المخصَّصة للجرح والتعديل، وهذه الكتب لم يصل منها أيّ كتاب سوى نسخة كتاب ابن الغضائري الذي وصلنا قسم الضعفاء فقط، وهو كتاب نادراً جداً ما يمتدح راوياً، وقد فُقِدَ هذا الكتاب بعد وفاة صاحبه بدايات القرن الخامس الهجري، وظهر لأوّل مرّة في القرن السابع مع أحمد بن طاوس (٦٣٧هـ) الذي أدخله في كتابه (حلّ الإشكال في معرفة الرجال)، مع ذكره أنّه لا طريق له إلى الكتاب[1].

(١) انظر: التحرير الطاووسي: ٥.

إذن، فالقول بأنّ كتب الرجال الشيعيّة الإماميّة القديمة قد أُلِّفت على أساس الجرح والتعديل، ادّعاءٌ ليست له شواهد تاريخيّة مؤكّدة، وهذا معناه أنّه عندما يمتدحون، فإنّهم لا يتحرّكون من عقليّة رجالية بحتة، وإنّما يحملون معهم عقليّات طبقاتيّة، وتراجميّة، وتاريخية، وبيبلوغرافية، و.. فادّعاء أنهم لما كانوا بصدد التوثيق ومدحوا (مدحاً غيرَ دالّ في نفسه على التوثيق لغةً وعرفاً) دلّ ذلك على إرادتهم التوثيق، في غير محلّه، إذ لم يثبت عرف عام ولا خاص ولا دلالة لغوية ولا مصطلحيّة في هذا.

والنتيجة المتحصّلة أنّه إذا تمّ التأكّد من وجود دلالة لغويّة أو عرفية بقرينة عامّة أو خاصّة، على ما يفيد التوثيق أو التعديل، فبها ونعمت، وإلا فمجرّد المدح لا يُعلم كونه كاشفاً عن التوثيق. وأمّا تفصيل دلالة هذه الكلمة أو تلك، فهو موكول إلى مباحث علم الرجال وألفاظ الجرح والتعديل، وربما لهذا كلّه وجدنا بعض العلماء يضيف في تعريف الحسن تعبير (مدحاً معتدّاً به) يؤثر في الوثوق بالخبر[1].

والخلاصة: لا نرى في كلمة عالم أو متكلّم أو.. توثيقاً. مركوناً إليه، لاسيما وأنّ مشكلة مصطلحات علم الرجال القديم يقوم فهمها على الاجتهاد في الغالب؛ إذ لم يكتب قدماء الرجاليّين والمحدّثين معاجم توضح مرادهم من مصطلحاتهم غير الدلالة اللغويّة والعرفيّة، إلا إشارة هنا أو هناك.

هذا كلّه في الصورة الأولى.

الصورة الثانية: أن يُراد من الإماميّ الممدوح الشخص الشيعي الذي لا نصّ من علماء الرجال لا على عدالته ولا على وثاقته، فلم يقولوا: عدل، أو ثقة، أو يوثّق، أو أخباره معتمدة، وما شابه ذلك من تعابير تدلّ على عدالته أو على وثاقته وصدقه في النقل، وإنما قالوا مثلاً: متكلّم الشيعة، كان له منزلة بين الناس، شاعر وعالم بالأدب، له مصنّفات، كان متفوّقاً في الجدل والمناظرة، ونحو ذلك، فما هو مدرك حجيّة قول مثل هذا الراوي،

(١) انظر: المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٣٤ ـ ١٣٥.

مع أنه لم يوثق ولم يعدّل؟

نقف هنا أمام عدّة مدارك مترقّبة للحجيّة هي:

المدرك الأول: ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ مدرك حجيّة الخبر الحسن هو بناء العقلاء؛ فالعقلاء يَرون الخبر الذي يرويه إماميّ ممدوح لم يظهر فسقه ولا عدالته، حجّةً يمكن للعبد أن يعتذر به عند المولى، كما يمكن للمولى أن يحتجّ به على العبد، ويكفي قيام السيرة العقلائيّة هنا لإثبات حجيّة هذا الخبر.

يقول السيد الخوئي: «فتحصّل مما ذكرناه في المقام أنّ العُمدة في حجيّة الخبر هي السيرة، ولا يرد على الاستدلال بها شيء من الإشكال. ولا يخفى أنّ مقتضى السيرة حجيّة الصحيحة والحسنة والموثقة؛ فإنّها قائمة على العمل بهذه الأقسام الثلاثة، فإذا بلغ أمر المولى إلى عبده بنقل عادل، أو بنقل إماميّ ممدوح لم يظهر فسقه ولا عدالته، أو بنقل ثقةٍ غير إمامي، لا يكون العبد معذوراً في مخالفة أمر المولى في نظر العقلاء. نعم الخبر الضعيف خارج عن موضوع الحجيّة؛ لأنّ العقلاء لا يعملون به يقيناً، مع أنّ الشكّ في قيام السيرة على العمل به كافٍ في الحكم بعدم حجيّته»[1].

وهذا الكلام من السيد الخوئي ـ وهو كلام تقعيدي ـ يمكن أن يُلاحظ عليه:

أوّلاً: إنّه يناقض ما بنى هو عليه من حجيّة خصوص خبر الثقة، فكيف تقوم السيرة على خبر الثقة، ثم يقال هنا بأنّه ولو لم يكن ثقةً يجوز الأخذ برواياته؛ لأنّهم مدحوه ولم يظهر عليه الفسق؟! ومن ثمّ يلزم أن يقول السيد الخوئي بحجيّة خبر الإمامي الممدوح لا خبر الثقة! ولّما لم يكن الانتماء المذهبي شرطاً عنده يلزمه أن يقول بحجيّة خبر مطلق الممدوح ولو لم تثبت وثاقته!

ثانياً: بعيداً عن هذه الملاحظة، هل فعلاً يبني العقلاء في باب الأخبار على قاعدة من مُدح اُخذ بخبره؟! فلو مدح زيد في جودة تصنيفه وجمال أسلوبه الأدبي، هل يعتمد

(١) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٠٠؛ وانظر له: رسالة في القطع والظن: ٣٧٧.

العقلاء على خبره نتيجة هذا المدح؟ أو وصف بحُسن سياسته وإدارته للمجتمع هل يعتقدون أنّ ذلك دالّ على حجيّة خبره؟ هذا ما لم نحرزه، إلا إذا فُهم من طبيعة المدح ومضمونه ما يؤثر على وثاقته، فيكون المدح دالاً على الوثاقة ولو بالدلالة الالتزاميّة، وهذا خارج عما نحن فيه على مستوى القاعدة والكبرى، وقد سبق إبطاله على مستوى الصغرى والتطبيق.

وبعبارة أخرى: تارةً نستفيد من المدح التوثيق فهذا معناه صيرورة الراوي ثقةً، فيكون خبره حجّةً، على غير مسلك شرط العدالة، وأخرى لا نستفيد التوثيق ـ كما هو ظاهر مفروض كلام الخوئي بحسب ظاهر عبارته؛ لأنه وصف الإمامي بالممدوح، ثم وصف غير الإمامي بالثقة عاطفاً هذا على ذاك ـ وهنا هل فعلاً يعمل العقلاء بخبر شخصٍ لأنّه مُدح في جانب من جوانب حياته مع عدم دلالة هذا المدح حسب الفرض على التوثيق؟! ويكفينا الشكّ.

ثالثاً: إذا كان المدح مع عدم ظهور الفسق مبرّراً عقلائياً للأخذ بالخبر، فلماذا فرّق السيد الخوئي بين الممدوح الإمامي وغير الإمامي، فقال ـ هو وغيره ـ بحجيّة خبر الممدوح الإمامي وعدم حجيّة خبر الممدوح غير الإمامي، مدرجاً إيّاه في الضعيف غير الحجّة بصيغة الإطلاق؟ وهل العقلاء يميّزون في باب الأخبار بين أتباع هذا المذهب أو ذاك؟ فإذا كان المدح دالاً على التوثيق فالمفترض أن يدلّ في الإمامي وغيره، ويصبح خبرهما معاً حجّة، وأما إذا لم يكن المدح دالاً على التوثيق، فإن كان بنفسه معطياً للحجيّة عقلائياً فالمفترض أن يعطيها للإمامي وغيره، فإنّ المفروض أنّ هذه الارتكازات عقلائيّة موجودة قبل ظهور الرسالة الإسلاميّة مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأيّ معنى للتفريق بين الإمامي وغيره؟! وإذا لم يكن المدح مفيداً للحجيّة فالمفترض أن لا يفيد لا مع الإمامي ولا مع غيره، فلم نفهم طبيعة هذا التنويع في الموقف.

فالصحيح بطلان هذا المدرك الأوّل، وعدم وجود بناء عقلائي على الأخذ بخبر من

مُدح ما لم يفد المدح تعديلاً أو توثيقاً. وقد سمعنا أنّ أُستاذنا الشيخ الوحيد الخراساني لديه تحفّظ في حجيّة الخبر الحسن، لكن لم نعرف وجهه عنده وطبيعة موقفه بالدقّة. كما اطّلعنا مؤخّراً على ذهاب أُستاذنا الشيخ باقر الإيرواني وغيره في بعض كتاباتهم إلى عدم حجيّة الخبر الحسن، رافضين وجود سيرة عقلائيّة فيه(١).

المدرك الثاني: الاستناد إلى أصالة العدالة في المسلم أو في الإمامي، وهي التي تثبت أنّ كلّ مسلم أو كلّ إمامي ـ على الترديد في موضوعها ودائرتها ـ عادلٌ، إذا لم تظهر عليه آثار الفسق، وتترتب عليه عمليّاً آثار العادل، فالإمامي الممدوح الذي لم يُذكر بفسق ولم يظهر منه فسقٌ، يُحكم بعدالته وتترتّب عليها الآثار(٢).

والجواب عن ذلك:

أوّلاً: إنّ هذا مبنيٌّ على القول بأصالة العدالة في المسلم أو الإمامي، ولم يثبت ذلك لا على المستوى الواقعي ولا على المستوى التعبّدي، وفاقاً للمشهور، وهذا نقاش مبنائي في المسألة.

ثانياً: إنّ أصالة العدالة لو تمّت هنا، تُبطل أصل وجود الخبر الحسن؛ لأنّه مجرّد تفصيل في كيفيّة إثبات العدالة، وليس في حجيّة خبر من لم تثبت عدالته وإنّما ثبت مدحه فقط. بل لا قيمة للمدح هنا وجوداً وعدماً؛ لأنّ أصالة العدالة قادرة ـ في وجهة نظر ـ على تعديل مجهول الحال تماماً أيضاً.

ثالثاً: إنّه لو قلنا بجريان أصالة العدالة في كلّ مسلم كما هو مذهب بعض، لزم توسعة دائرة الخبر الحسن لكلّ ممدوح ولو لم يكن إماميّاً، عندما لا نشرط في الحجيّة الانتماء

---

(١) انظر: الإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٢٠٩؛ والرجائي، منهاج الأصول ١: ٤٨٨.

(٢) انظر: الشهيد الثاني، الرعاية: ٧٣؛ والكركي، وصول الأخيار: ٣٩٩ (رسائل في دراية الحديث ج١).

المذهبيّ الخاصّ، ومن ثمّ فلا نحتاج لتوثيق غير الإمامي أيضاً.

رابعاً: إنّ مجرّد إثبات العدالة في الراوي بمثل أصالة العدالة، لا يُثبت فيه الحيثيات العقلائيّة الأخرى المأخوذة في حجيّة الخبر، وهي الوثاقة في نقله لا من ناحية الصدق، بل من ناحية الضبط والدقّة في النقل، مقابل السهو والتخليط ونحو ذلك، ولهذا أضاف العلماء في تعريف الحديث الصحيح قيد الضابط إلى قيد العدالة كما تقدّم؛ لعدم وفاء العدالة في نفسها بجانب الضبط، وقد أبطلنا في بحوثنا في علم الرجال ما ذكره بعضهم تحت عنوان أصالة الضبط في الراوي، وقلنا بأنّه لا وجود لأصل من هذا النوع، حتى نضمّه هنا لأصالة العدالة فيتحقّق المطلوب. وعليه فأصالة العدالة هنا لا تكفي لمنح الخبر الحسن الحجيّة.

المدرك الثالث: ما ذكره السيّد بحر العلوم، من الاستناد إلى فكرة حُسن الظاهر حيث قال: «التحقيق أنّ الحسن يشارك الصحيح في أصل العدالة، وإنّما يخالفه في الكاشف عنها، فإنّه في الصحيح هو التوثيق أو ما يستلزمه، بخلاف الحسن، فإنّ الكاشف فيه هو حُسن الظاهر المكتفى به في ثبوت العدالة على أصحّ الأقوال. وبهذا يزول الإشكال في القول بحجيّة الحسن، مع القول باشتراط عدالة الراوي، كما هو المعروف بين الأصحاب»[1].

والفرق بين هذا المدرك وما سبقه، أنّ السيد بحر العلوم لا يريد أن يستند إلى أصالة العدالة بالمعنى الذي يجعلها أصلاً قائماً بنفسه، بل يريد أن يستند إلى حُسن الظاهر؛ وذلك على أساس أنّ الرجاليّين عندما يمدحون شخصاً ولا يضعّفونه فهم يشهدون بحسن ظاهره، وهذا كافٍ في التعديل، فكأنّ هذا المدرك ما يزال يعتمد على المدح الوارد في كلمات الرجاليّين، بينما أصالة العدالة لا تحتاج هذا المدح أصلاً، ويمكن إجراؤها

(١) بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ١: ٤٦٠ ـ ٤٦١، وانظر: الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١٨٥ ـ ١٨٦.

من دونه.

وكلامنا هذا مبنيٌّ على تفسير أصالة العدالة بغير حُسن الظاهر، وإلا فيوجد من يقول بالتوحيد بينهما، كما أشرنا له في بحوثنا الرجاليّة.

والجواب عن مقاربة السيّد بحر العلوم:

أوّلاً: إنّ هذا لو تمّ ـ حيث يوجد نقاش بينهم في أصل إثبات العدالة بحُسن الظاهر ـ يلزمه التفصيل في آليّات إثبات العدالة في الراوي، لا في حجيّة خبر الممدوح بما هو ممدوح دون أن تثبت عدالته كما هو التعريف المشهور للخبر الحسن، والذي هو محلّ نظرنا الآن، وهذه إشكاليّة في المنهج.

ثانياً: إنّ حُسن الظاهر يقوم على المشاهدة العيانيّة، كما يصرّح به المحقّق الكلباسي[1]، وفيما نحن فيه لا توجد مثل هذه المشاهدة، فنحن لم نَرَ الرواة ونعايشهم ونرى حُسن ظاهرهم، كلّ ما في الأمر أنّه نُقل لنا مدحٌ فيهم من جهةٍ من الجهات.

ثالثاً: إنّ موضوع حُسن الظاهر لا معنى له هنا، فلم يقل الرجاليّون بأنّنا نعرف حاله، وهذا كلّ حاله، بل قالوا بأنّ له صفة كذا وكذا، ولم يشهدوا بشيء إضافي، حتى نقول بأنّهم شهدوا بحُسن حاله وظاهره ولم يطعنوا فيه، وبعبارةٍ أخرى: إنّ الرجالي لا يُعلم أنّه يشهد بحُسن ظاهر هذا الراوي عندما يقول عنه مثلاً: متكلّم أو وجيه أو غير ذلك، فهذه التعابير لا تفيد حسن الظاهر ولا يحرز أنّها شهادة بذلك، والمفروض أنّنا لم نعاين الرواة، فكيف نريد تطبيق مبدأ حسن الظاهر هنا، إلا إذا أحرزنا سلفاً أنّ الرجالي مطلعٌ على تمام حال هذا الراوي كالمعاين له ولم يضعّفه، وهو في مقام التضعيف، ممّا يكشف عن أنّه يراه على الظاهر الحسن، وإثبات أمرٍ من هذا القبيل صعبٌ كما تقدّم. نعم في تعابير مثل خيّر زاهد فاضل يمكن أن ينفع هذا.

هذا كلّه، مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ العدالة غير كافية في الاحتجاج بالخبر ورفع

(١) انظر: الرسائل الرجاليّة ١: ٢١٧ ـ ٢١٨، و٣: ٥٠٥ ـ ٥٠٨.

السفاهة عن الأخذ به.

تصحيح الخبر الحسن والخبر المجهول بآية النبأ، قراءة نقديّة

المدرك الرابع: ما أشار إليه بعضٌ، من أنّ آية النبأ تدلّ على سقوط حجيّة خبر الفاسق، ومفهومها ثبوت حجيّة خبر غيره، فلابدّ من إثبات الفسق ليتحقّق المانع، ومع عدم ثبوته تتحقّق حجيّة الخبر، سواء سمّيناه عادلاً أم لم نسمّه، وبهذا نثبت أيضاً حجيّة الخبر الموثّق، بل حجيّة المراسيل كذلك[1].

والجواب عن ذلك:

أوّلاً: إنّ هذا خاصّ بمن يستدلّ على حجيّة خبر الواحد بآية النبأ ويقبل بإطلاق مفهومها، أمّا من لا يرى دلالتها أو إطلاق مفهومها بخصوصها، وإنّما يستند لسائر الأدلّة على حجيّة خبر الواحد، فإنّه لا موضوع لهذا الاستدلال عنده كما هو واضح، وقد سبق أن بيّنا في مباحث حجيّة الحديث[2]، أنّ آية النبأ لا تدلّ على حجيّة الخبر الظنّي، وليس فيها إطلاق مفهومي.

ثانياً: قد سبق منّا في المحور الثالث المتقدّم حول مسألة شرط العدالة وشرط الوثاقة، أنّ المراد بالفسق في الآية ـ بمناسبات الحكم والموضوع و.. ـ ليس الفسق الشرعي، بل الفسق الخبري، وعليه فلا موضوع لآثار مسألة العدالة والفسق الشرعي هنا.

لكن يجاب بأنّ ذلك لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً؛ فإنّ الفسق الخبري مانع، فمع عدم إثباته يكون الخبر حجّة.

ثالثاً: ما ذكره بعضٌ من أنّ الفسق لما كان علّة التثبّت، وجب العلم بنفيه حتى يعلم

---

(١) انظر: الشهيد الثاني، الرعاية: ٧٣ ـ ٧٤؛ ومسالك الأفهام ٨: ٤٢٤ ـ ٤٢٥؛ والشيخ حسين آل عصفور، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع ج١٠، ق٢: ٣٤٠.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٣١٥ ـ ٤٠٣.

وجود انتفاء التثبّت، فلا تستطيع الفرار من منطوق آية النبأ قبل العلم بعدم وجود الفسق.

وقد أجاب عنه الشهيد الثاني بأنّه يكفي لإثبات عدم الفسق الاستناد إلى أصالة عدم المانع في المسلم، بل إنّ مجهول الحال لا يمكن الحكم عليه بالفسق كما هو واضح، مع أنّ المراد في الآية هو المحكوم عليه بالفسق، فمجهول الحال أو الممدوح خارجٌ عن منطوق الآية(١).

وما ذكره الشهيد الثاني صحيح، إلا إذا قيل بأنّنا نعلم يقيناً بصدور المعصية من كلّ إنسان غير معصوم، فأصالة عدم الفسق منقوضة عادةً بهذا العلم الإجمالي بصدور ولو معصية واحدة منه، والأصل عدم التوبة؛ لقلّة التائبين، وهذا ما يهدم الكلام أعلاه.

المدرك الخامس: الاستناد مباشرةً إلى الإجماع على العمل بالخبر الحسن، ويشهد له أنّ الشيخ الطوسي في العدّة قال بأنّ الطائفة مدحت الممدوح وذمّت المذموم، مما يعني أنّ المعيار هو المدح.

ويناقش:

أولاً: إنّ هذا الفهم لكلام الشيخ الطوسي غريب، فعبارة الطوسي واضحة في النظر إلى جانب الوثاقة والوثوق لا مطلق المدح، حيث يقول: «إنّا وجدنا الطائفة ميّزت الرّجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم، وضعّفت الضعفاء، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذمّوا المذموم، وقالوا فلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلّط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها، وصنّفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرّجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى إنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعّفه برواته. هذه عادتهم على قديم

---

(١) انظر: الرعاية: ٧٤.

الوقت وحديثه لا تنخرم، فلولا أنّ العمل بها يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز، لما كان بينه وبين غيره فرق، وكان يكون خبره مطروحاً مثل خبر غيره، فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الأخبار بعضها على بعض، وفي ثبوت ذلك دليل على صحّة ما اخترنا»[1].

فهل هذا السياق يُفهم منه الاقتصار على خصوصيّة المدح المطلق، أو أنّ العبرة بالوثاقة والوثوق وكونه موثوقاً بخبره؟!

ثانياً: سلّمنا انعقاد الإجماع على ذلك فهو مدركيّ، والمسألة برمّتها اجتهاديّة بالغة التعقيد، فكيف نجعل إجماعهم حجّةً علينا؟! خاصّةً مع تصريح كثير ممّن تعرّض لهذه المسألة بعد ذلك بعدم حجيّة الحديث الحسن في نفسه، وإنّما تكون حجيّته بالقرائن، كعمل المشهور به وغير ذلك.

والنتيجة: إنّ الخبر الحسن إذا كان حُسنه والمدح الوارد فيه حاوياً على تعديل الرواة أو توثيقهم أو حصول الوثوق بصدوره عن النبيّ أو الإمام، كان حجّةً على النظريّات المختلفة في باب حجيّة الأخبار، وإلا فلا حجيّة له، وتفصيل البحث في مسألة ألفاظ الجرح والتعديل يراجع في محلّه.

وممّا ذكرناه هنا، يُعلم الموقف من أخبار المهملين والمجاهيل، وستأتي إشارات تتصل بهم أيضاً إن شاء الله، فانتظر.

٣ ـ حجيّة الحديث والخبر الصحيح لغيره والحسن لغيره، وقفة تقويميّة

ظهر هذا المصطلح في أدبيّات علم الحديث عند أهل السنّة، ونادراً جداً ما نجد له حضوراً في التراث الإمامي، ووفقاً له ذكر بعضهم تقسيماً خماسيّاً للحديث: الصحيح

(١) بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ١: ٤٦٠ ـ ٤٦١، وانظر: الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١٨٥ ـ ١٨٦.

لذاته، والصحيح لغيره، والحسن لذاته، والحسن لغيره، والضعيف.

وقد عُرّف الصحيح لغيره بأنّه الحسن لذاته إذا جاء من طريق آخر أو أزيد حسن لذاته أيضاً، فيعتضد، واعتبروه أقلّ مرتبةً من الصحيح لذاته، لكنّه أرفع من الحسن لذاته، وكأنّه درجة بينهما. وربما يقال بأنّ الصحيح لغيره هو الحديث الحسن الذي ارتقى بمتابعٍ أو شاهد. وقد سُمّي صحيحاً لغيره؛ لأنّ الصحّة لم تأتِ من ذات السند، وإنّما جاءت من انضمام غيره إليه.

وأمّا الحسن لذاته، فهو الضعيف إذا تعدّدت طرقه، ولم يكن سبب ضعفه فسق الراوي أو كذبه، أو هو مطلق الحديث الضعيف الذي ارتقى بمتابعٍ أو شاهد أو تعدّد طرق.

وبهذا يكون الترتيب في القوّة على الشكل التالي: الصحيح لذاته، وأقلّ منه درجةً الصحيح لغيره، ثم يليه الحسن لذاته، ثم أقلّها مرتبة الحسن لغيره.

ويقال بأنّ بعض العلماء المتقدّمين كابن حنبل كان يسمّي الحسن لغيره بالحديث الضعيف لكنّه كان يقدّمه على القياس[1].

ومن الواضح في تحليل مفردتَي الصحيح لغيره والحسن لغيره، أنّ المحدّث والعالم بعلوم المصطلح يدمج هنا بين معايير السند الصارمة وبين معايير الوثوق وقوّة الظنّ بالصدور، فإنّ الصحيح لغيره مفهومٌ لا معنى له إلا أنّ قوّة الظنّ أو الوثوق بهذا الخبر بلغت أو قاربت مستوى قوّة الظنّ أو الوثوق بالخبر الصحيح، وهكذا الحال مع الخبر الحسن لغيره، فإنّه ليس له معنى إلا أنّ قوّة الظنّ أو الوثوق بمطابقته للواقع وحكايته

(١) انظر حول المصطلحين: نخبة الفكر (مدرج ضمن سبل السلام ٤): ٢٢٩؛ والمغربي، فتح الملك العلي: ٦٠؛ والشوكاني، نيل الأوطار ٥: ٤، و٦: ٢٧٤، ٢٩٠؛ وفتاوى اللجنة الدائمة ٤: ٢٩١ ـ ٢٩٢؛ وتحفة الأحوذي ٧: ٣٦٧؛ وممدوح، رفع المنارة: ١٣٢، ٢٥٧؛ والقاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ١٨٧ ـ ١٨٨.

عنه تساوي أو تكاد قوّةَ الظنّ أو الوثوق الموجود في الخبر الحسن، بل يظهر من ترتيب بعضهم للحديث أنّها لا تساويه، بل تبقى أقلّ منه درجةً.

وهذه الرؤية لا قيمة لها وفقاً لمعايير حجيّة خبر الثقة والعدل، أي معيار النظر في أحوال الرواة، وإنّما تظهر قيمتها في تراكم القوّة الاحتماليّة بتعدّد الأسانيد، الأمر الذي يرفع الصحيح لغيره عن مستوى الحسن لذاته بكثرة الطرق، وهذا مفهوم عقلائي عقلاني صحيح من حيث المبدأ، ولذلك لا معنى لأن نورد عليه بأنّ جمع الحسن مع الحسن يساوي الحسان ولا يساوي الصحيح، فهذا الإيراد صحيح لو قصرنا النظر على خصوصيّة الرواة وصرامة المصطلح؛ لكنّه ليس بصحيح على مستوى تراكم الاحتمالات، وإلا لما صحّ أن نجعل الخبر المتواتر أعلى من الخبر الصحيح السند؛ إذ هو لا يزيد عليه سوى بتعدّد الطرق والأسانيد، كيف وقد يجتمع التواتر مع ضعف الطرق ـ بمعنى عدم صحّتها ـ كما هو معلوم.

لكن في الوقت عينه لا يوجد ـ وفقاً لمعايير الرواة وأحوالهم ـ وجهٌ لهذه التسمية؛ لأنّها توجب التضليل، بل يُترك أمرها إلى الباحث في الحديث في درجة ظنّه بصدور الحديث عندما تتكرّر طرقه، بحيث هل يرى أنّ الحسن لذاته متعدّد الطرق يقارب في القوّة قوّةَ الصحيح لذاته أو لا؟ وهذا أمر لا يمكن وضع معيار حديدي صارم له يُفرض على كلّ الباحثين والفقهاء والمحدّثين، بل يختلف باختلاف الحالات، وليس من معيار سوى ارتفاع درجة القوّة الظنيّة في الخبر، وإلا فقد نحصل على سندين حسنين لذاتهما، لكن نتيجة بعض العناصر لا يحصل تراكم احتمالي رغم تعاضدهما؛ لكون الرواة لهما يميلون مثلاً لاتجاه فكري منسجم مع المتن، الأمر الذي يُضعف من قوّة أو سرعة تعالي الظنّ بالصدور.

والنتيجة: إنّ مفهوم الصحيح لغيره والحسن لغيره لا معنى له في التصنيف المخصّص لعلوم المصطلح، والهادف لوضع قوانين، بل هو شأن تطبيقي من شؤون ممارسة المحدّث

والفقيه والناقد وطريقة تعامله هنا وهناك مع الأحاديث والروايات، فلا نستطيع أن نفرض عليه قانون حجيّة الحسن لذاته أو الصحيح لذاته عبر تقديم حديث حسن بطريقين، بحيث يكون ملزماً به كما هو ملزم بالحديث الصحيح لذاته، فهذا شيء لا مدرك له ولا مستند ما لم يحصل لديه شخصيّاً وثوق بصدوره أو يرى أنّ حجيّة الخبر الصحيح معيارها وملاكها التام قوّة الظنّ الذي فيه، ووصل هذا الحسن لذاته إلى قوّة الظنّ هذه بتعدّد طرقه، فتأمّل جيّداً.

٤ ـ حجيّة الحديث، والخبر الموثّق

عُرّف الخبر الموثق عند الإماميّة بأنّه ما اتصل سنده إلى المعصوم بمن نصّ الأصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته، كأن يكون من غير الشيعة أو كان من الشيعة لكنه لم يكن إمامياً[1]، وقد يسمّى القويّ أيضاً، وإن نوقش في هذه التسمية[2]، وقد يطلق القويّ أحياناً على خبر الإمامي الذي لم يُذكر بمدحٍ ولا بقدح.

والموقف من الخبر الموثق تابع لطبيعة النظريّات في حجيّة الخبر:

أ ـ فمن يذهب إلى حجيّة خبر العدل، ثم يقول بأنّ العدالة مرهونة قهراً بالاعتقاد، يلزمه هنا عدم الاحتجاج بالخبر الموثق إلا مع قرينة أو شاهد إضافي؛ بعد فرض فقدان العدالة فيه على مبانيه.

(١) راجع: الشيخ حسن، معالم الدين: ٢١٦؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٧٠ ـ ٧١؛ والبهائي، الوجيزة: ٥؛ وله أيضاً: مشرق الشمسين: ٢٦؛ والسيد العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٩ ـ ٤٨٠؛ والفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٦٣؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠٩؛ والجزائري، كشف الأسرار ٢: ٣٩؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ والجابلقي، طرائف المقال ٢: ٢٤٩؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٨٧.

(٢) راجع: الشهيد الأوّل، الذكرى ١: ٤٨؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٧٠؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ١٧١.

ب ـ وأمّا من يرى حجيّة خبر العدل، ويعتبر الاعتقاد غير داخل في العدالة، فلا يمكنه أيضاً العمل بالخبر الموثق إلا إذا عُدّل الراوي غير الإمامي، وإلا فإنّ مجرّد توثيقه لا يوجب تعديلاً، والمفروض أنّ معيار الحجيّة هو العدالة بما لها من معنى شرعي.

ج ـ وأمّا إذا قلنا بحجيّة خبر الثقة الإمامي خاصّة، ولو نتيجة بعض الروايات التي استدلّ بها على حجيّة خبر الثقة والتي تتضمّن الإرجاع إلى من يوثق بدينه ويؤخذ عنه معالم الدين ممن هم من المذهب الخاصّ، ففي هذه الحال لا يمكن القول بحجيّة الخبر الموثق كما هو واضح؛ لفقدان شرط الاعتقاد، حتى لو تحقّق شرط الوثاقة.

د ـ وأمّا لو قلنا بحجيّة خبر مطلق الثقة، كما هو مشهور متأخّري الإماميّة، ففي هذه الحال لا شكّ في حجيّة الخبر الموثق؛ لوجود شرط الحجيّة فيه.

والصحيح ـ بناء على حجيّة خبر الواحد الظنّي ـ هو حجيّة خبر مطلق الثقة كما بحثناه فيما سبق، وعليه فالخبر الموثق معتبر من حيث الإسناد.

هـ ـ هذا كلّه على معايير الوثاقة والعدالة والاعتقاد، وأمّا على مسلك الوثوق، كما هو المسلك المختار، فالعبرة بحصول الوثوق من الخبر، فإن قلنا بالوثوق الشخصي كما اخترناه، فالأمر واضح، وأمّا إذا قلنا بالوثوق النوعي، فلا يبعد تحقّقه لو كان الراوي موثوقاً به ولو كان مخالفاً في الاعتقاد، بل ولو لم يكن مسلماً أساساً، ما لم تكن في روايته له منفعة ترجع إليه، كما مرّ في نظريّة الوثوق الوثاقتي.

٥ـ حجيّة الحديث، والخبر الضعيف

عُرّف الخبر الضعيف بأنّه ما كان أحد رواته على غير ما تقدّم في الأقسام الثلاثة السابقة من الصحيح والحسن والموثق[١]. وعلى مسلكنا هو الخبر الذي لا يفيد الاطمئنان

(١) راجع: المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٧٧ ـ ١٧٨؛ وبهاء الدين العاملي، الوجيزة: ٥؛ وله أيضاً مشرق الشمسين: ٢٦؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٧١؛ والشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ٤٨؛

بصدوره.

والمفروض أوّليّاً أن لا يكون الخبر الضعيف حجّةً؛ لانعدام شروط الحجيّة فيه، حيث يفتقد إلى الراوي الثقة أو العدل أو نحو ذلك، إلا أنّه وقع الكلام في بعض الروايات المصنَّفة في غير الأقسام الثلاثة من حيث المبدأ، ولابدّ لنا من التعرّض باختصار لأهمّها، والتفاصيل تراجع في بحوث الحديث والدراية، وقد سبق الكلام في الحديث الحسن لغيره فلا نعيد.

ونشير هنا إلى أنّ الحديث الضعيف كالحديث المعتبر، يتفاوت مستوى الضعف والهون فيه بين أنواعه، فكما أنّ الحديث قليل الوسائط عالي الإسناد يفيد قوّةً احتماليّة أكبر من غيره ممّا صحّ إسناده، كذلك الحال في الحديث الضعيف، فإنّ مراتب الضعف تختلف، فقد يكون حديثٌ ضعيف أقلّ احتمالاً في الصدور من حديثٍ ضعيف آخر، وهذا ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في قياس مراكمة النصوص والأسانيد، ومحاسبتها.

١.٥. الخبر المضمر ومديات حجيّته، نقد النظريّات السائدة

الخبر المضمر ـ ويقابله المصرّح ـ نوعٌ من الأخبار غير متعارف كثيراً عند أهل السنّة، على خلاف الحال في كتب الحديث الشيعيّة، التي وجد فيها الإضمار، وهو الخبر الذي يرويه الراوي عن شخص يذكره بالضمير المتصل أو المستتر دون تحديده بحيث لا يسمّي فيه اسم الإمام، وبحسب التعبير المركّب من كلمات الشيخ البهائي والسيد حسن الصدر: هو مطويٌّ ذكر المعصوم، مع عدم ذكر ما يدلّ على أنّه هو المراد(١).

والسيد العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٩ ـ ٤٨٠؛ والفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٦٣؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠٩؛ والجزائري، كشف الأسرار ٢: ٣٩؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٦٦؛ والجابلقي، طرائف المقال ٢: ٢٤٩؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٨٧، والشيخ حسن، معالم الدين: ٢١٦.

(١) الحبل المتين: ٤ ـ ٥؛ ونهاية الدراية: ٢٠٦.

وأشهر من عُرف بالإضمار هو سماعة بن مهران[١]، حيث بلغت مضمراته في الكتب الأربعة فقط ثلاثمائة وتسعين مورداً، هذا فضلاً عن تعبيره أحياناً عن الإمام بجملة العبد الصالح[٢]. كما وتعدّ مضمرات زرارة بن أعين كثيرة نسبيّاً أيضاً.

ولعلّه لأجل هذه المقارنة بين الإضمار عند الشيعة وعند السنة، ذهب بعضهم إلى أنّ سبب الإضمار هو التقيّة، كالحسين بن عبد الصمد والشيخ جعفر السبحاني[٣]، وجعله المامقاني والفضلي وغيرهما أحد الأسباب[٤].

وقد انقسم العلماء في حجيّة هذا الخبر إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأوّل: القول بحجيّة المضمرات مطلقاً؛ لأنّ الراوي عندما يروي الخبر، يُفترض به ـ كما هو مقتضى الأصول في اللغة العربية ـ أن يذكر الاسم، ولما لم يذكره وإنما ذكر الضمير، فلا يكون فعله صحيحاً لغةً دون أن يكون هناك مرجع للضمير، وهذا المرجع إمّا مذكور أو مستور:

أ ـ فالمرجع المذكور، يتمثل في أنّ الراوي قد يؤلّف كتاباً، ويذكر اسم الإمام في أوّله، كما في كتاب مسائل علي بن جعفر، لكنه بعد ذلك، وحيث إنّ الكتاب كلّه روايات عن الإمام عليه السلام، فهو يكتفي في المرحلة اللاحقة بالقول: وسألته.. وسألته..، فعدم ذكر الاسم الظاهر كان لأجل ذكره أوّلاً، والإحالة بالضمير عليه، وبذلك لا يكون الراوي أو صاحب الكتاب قد أخلّ بأمانته، لكن حيث وزّعت الروايات على الأبواب فيما بعد، ظلّت كلمة (وسألته..) على حالها، مما أوجب إيهامنا أنّ الخبر مضمرٌ لا يُعلم أنّ المسؤول

(١) انظر: السبحاني، أصول الحديث وأحكامه: ١٠٦.

(٢) راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ٩: ٣٠٩.

(٣) انظر: الحسين بن عبد الصمد، وصول الأخيار (رسائل في دراية الحديث١): ٤٠٤؛ والسبحاني، أصول الحديث وأحكامه: ١٠٦.

(٤) المامقاني، مقباس الهداية ١: ٢٥٢؛ والكني، توضيح المقال: ٢٧٥؛ والغريفي، قواعد الحديث: ٢٢٢؛ والخليلي النجفي، سبيل الهداية: ٩٧؛ والفضلي، أصول الحديث: ١٠١ ـ ١٠٣.

فيه الإمام أو غيره؟ مع أنّه في واقعه مصرّح به.

وهذا الأمر يحصل أيضاً في حالة الروايات الطويلة التي تتعدّد فيها الأسئلة ولم تكن كتاباً.

ب ـ وأما المرجع المستور، فتقريبه أنّ العرب لا ترضى بذكر الضمير بلا مرجع، فإذا لم يكن مرجعاً ظاهراً، لم يصح استخدام الضمير في مورده إلا إذا كان صاحب الضمير معلوماً عند السامع، وحيث إنّ الراوي أو صاحب الكتاب يبثّ كتابه هذا بين الشيعة، والمركوز في الذهن الشيعي العام أنّ المسؤول في القضايا الإسلاميّة هو الإمام، كان ذكر الضمير إشارة إلى هذا العنوان المستتر المرتكز عند السامعين، وليس سوى الإمام، فيكون الإضمار في قوّة التصريح باسم الإمام المسؤول.

وبهذا يظهر أنّ الخبر المضمر مطلقاً حجّة؛ للبيان الذي بيّناه[1].

إلا أنّه يمكن أن يخضع هذا الرأي لسلسلة انتقادات، أبرزها:

أوّلاً: إنّنا لا نقبل بظاهرة التقطيع التي حصلت فيما بعد بشكلٍ توجب التباساً؛ لأنّ ذلك بعيدٌ عن المحمّدين والمشايخ العالمين بوظيفة التحديث، وهو يوجب من قبلهم حصول اللبس والتدليس على اللاحقين، فإذا لم يُشيروا سقطت الرواية عن الحجيّة؛ إذ لو كان المسؤول هو الإمام لذكروا ذلك، إما في كلّ رواية أو في مقدّمة كتابهم، تماماً كما فعلوا في مضمرات عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد، حيث رووها مصرّحةً

(١) الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ٣٩ (وعبارته ـ مع ذلك ـ توحي شيئاً ما وكأنّه يقول بالحجيّة في الجملة، لا بالجملة)؛ ومناهج الأخيار ١: ٤٧٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٨٤؛ والصدر، شرح العروة الوثقى ٤: ٢١٩؛ والإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٢١١ ـ ٢١٤؛ والصدر الحسيني، الفوائد الرجاليّة: ١٩٦ ـ ١٩٧؛ والسند، بحوث في مباني علم الرجال: ٣٠٦ ـ ٣٠٧؛ وانظر: البحراني، الحدائق الناضرة ٢: ٢٠٠، و٣: ٢٨١ ـ ٢٨٢، و٥: ٣١١ ـ ٣١٢، و١٥: ٣٦٠؛ وإبراهيم سليمان، الأوزان والمقادير: ١١٨ ـ ١١٩.

في كتبهم بلا إضمار[١].

وهذا الكلام صحيح في الجملة، لا بالجملة، إذ قد عثر العلماء على روايات جاءت مضمرة، لكن تبيّن بعد الحصول على الكتاب الأصلي أنّها ليست كذلك، بمعنى أنّ مرجع ضميرها محدّدٌ في المصدر، علماً أنّ النقل المضمر ـ مع وجود ذاك الكتاب في الأسواق ـ ليس خيانةً ولا تقصيراً دوماً، فهذا الإشكال في الجملة وارد، بل قد وجدنا تقطيعاً لنصوص الرواية الواحدة، فلو كان هذا تدليساً أو محرّماً أو خيانة فلماذا فعلوه، مع أنّه قد يضرّ بدلالة الحديث؟

ثانياً: سلّمنا بأنّ مرجع بعض المضمرات إلى ظاهرة التقطيع؛ لكن كيف نعلم أنّها جميعها كذلك؟ فمجرد وجود ظاهرة التقطيع لا يعني أنّ كلّ مضمَرٍ فقد كان في أصله مصرّحاً، بل يحتمله، فهذا ليس دليلاً على تحديد المرجع في الضمير. يضاف إلى ذلك، أنّه من المحتمل أنّ العلماء عثروا على الكتاب مضمَراً في رواياته، فإما كانوا يبنون على حجيّة المضمرات أو فسّروها ـ عن اجتهادٍ منهم ـ بالتقية، وحملوها على سؤال المعصوم، كما يفسّرها بعضنا اليوم، ولّما أرادوا نقلها ذكروها مضمرةً أيضاً حفاظاً على الأمانة في النقل، تماماً كما نفعل نحن اليوم حيث ننقلها مضمرةً، ومعه كيف تكون ظاهرة التقطيع مبرّراً لحجيّة المضمر؟

ثالثاً: إنّ مسألة معروفيّة مرجع الضمير أمرٌ نقبل به، لكنّ الرواة كانوا مذاهب واتجاهات، فبعضهم كانوا من أهل السنّة، وفيهم مئات الرواة كالسكوني وغيره، وبعضهم كانوا من الفطحيّة، وربما رووا عن عبد الله الأفطح، وبعضهم كانوا كيسانيّة، وإسماعيليّة، وزيديّة، وهكذا، فكيف نعرف أنّهم لا يقصدون إلا الإمام المعصوم وفقاً للاعتقاد الإمامي الاثني عشري؟! علماً أنّ في بعض الروايات ما يدلّ على أنّ بعض

(١) جعفر السبحاني، أصول الحديث وأحكامه: ١٠٧؛ والرجائي، منهاج الأصول ١: ٤٩١.

الشيعة كان يسأل فقهاء أهل السنّة، كما أشار له العلامة الغريفي[1].

نعم، قد تقوم القرائن في هذا الراوي أو ذاك على استبعاد روايته عن غير المعصوم، فهذا نقبل به لقرينةٍ ورديّة، لكنّ هذا لا يصحّ اعتباره قاعدةً عامّة.

ولعلّ ممّا يؤيّد ما نقول بعض الروايات التي توحي بأنّ الرواة كانوا يسألون فقهاء آخرين غير الأئمّة، أو على الأقلّ كانوا يفتونهم في مناسبات قضائيّة، ومن نماذج هذه الروايات التي نستأنس بها استئناساً فقط، خبر عبد الرحمن بن سيابة، قال: إنّ امرأةً أوصت إليّ، فقالت: ثلثي يُقضى به ديني، وجزء منه لفلانة، فسألت عن ذلك ابن أبي ليلى، فقال: ما أرى لها شيئاً ما أدري ما الجزء، فسألت عنه أبا عبد الله عليه السلام بعد ذلك وخبرته كيف قالت المرأة، وما قال ابن أبي ليلى، فقال: «كذب ابن أبي ليلى، لها عُشر الثلث، إنّ الله عزّ وجل أمر إبراهيم عليه السلام، فقال: ﴿**اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا**﴾، وكانت الجبال يومئذ عشرة، والجزء هو العُشر من الشيء»[2].

يُضاف إلى ذلك، أنّ الرواة كانوا مراتب في العلم والمعرفة، فلعلّ المتوسّط منهم كان يسأل العالم القويّ، وأيّ مانعٍ في ذلك، ثم يكتب كتاباً في جوابات هذا العالم له؟ وأهل البيت أمروا أصحابهم بالجلوس والإفتاء، وأحالوا بعضاً آخر على مقرّبين منهم، كما جاء في المجموعات الحديثيّة التي استدلّ بها على حجيّة خبر الواحد، فلماذا نستعبد أن ينقل الراوي عن مثله؟ وإذا كان احتمال التقيّة وارداً في النقل عن الإمام، فهو وارد أيضاً في النقل عن بعض الشخصيّات الشيعيّة المعروفة. وإذا كان الرواة المسؤولون لا يقولون غير ما قاله لهم الإمام وأنّ هذا هو دأبهم ـ لو سلّمنا ـ لكنّ هذا عندما لا يكونون في مقام النقل عن الإمام لا يسمح لنا بالتأكّد من أنّهم لم يقحموا شيئاً من الاجتهاد في الموضوع، ولو عبر مقاربتهم لبعض النصوص أو جمعهم بين المتعارضين فأعطوا خلاصة ما رأوه

(١) انظر: قواعد الحديث: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٢) الكافي ٧: ٣٩ ـ ٤٠. هذا، ومضمون الرواية ومقاربة الاستدلال فيها غير مفهوم لي، والعلم عند الله.

حجّةً فيها.

إنّني أعتقد بأنّ علينا النظر في المبرّرات التاريخيّة المعقولة لنشوء ظاهرة الإضمار، ورغم أنّ المبرّرات التي قالوها كالتقطيع والتقية وغيرهما هي مبرّرات معقولة، ثمّة مبرّر آخر وهو أن يكون المحمدون الثلاثة قد اجتهدوا من عندهم في فهم مرجع الضمير، وظنّوه الإمام، فيما لم يكن كذلك، وكان غرض الراوي شخصاً آخر، يكون إماماً أو عالماً مسؤولاً عنده وفي قناعته. ولعلّ كتاب سماعة كان خليطاً من روايات عن الإمام وغيره، وفيه مضمرات، فظنّ المحمدون أنّ مضمراته عن الإمام.

واللافت للنظر أنّ فرضيّة التقطيع وأمثالها من التخريجات هنا لا تنسجم مع موقف الشيخ الطوسي من مضمرة سماعة حيث قال في حقّ إحدى مضمراته ما نصّه: «فأوّل ما فيه أنّ سماعة قال: سألته، ولم يذكر المسؤول بعينه، ويحتمل أنّ يكون قد سأل غير الإمام، فأجابه بذلك، وإذا احتُمل ما قلناه، لم يكن فيه حجّة علينا»[1]. والطوسي أخذ هذه الرواية من كتب الحسين بن سعيد في احتمالٍ قويّ؛ لأنّه صدّر السند به، بناء على أنّ من يصدّر الطوسي السند باسمه في التهذيبين فقد أخذ الرواية من كتابه، ومع ذلك لم يقبل بالمضمرة رغم شهرة سماعة وموقعه وكثرة رواياته، فلو كان مرجع الضمير واضحاً عرفاً أو تبانياً أو عهداً أو ذكراً، فكيف يمكن أن يصدر هذا الموقف من شخص مثل الطوسي؟!

وعليه، لا يوجد قاعدة عامة تفيد حجيّة تمام المضمرات، وهذه الإشكالات التي ذكرناها نهدف من خلالها هدم الموجبة الكلّية، لا إثبات السالبة الكلّية.

وبهذا يُعلم أنّ ما ذكره الحسين بن عبد الصمد العاملي، من الأخذ بقرينة المقام، لإثبات كون المسؤول هو الإمام[2]، غير صحيح على إطلاقه؛ لأنّ هذه القرينة ليست سوى ما تقدّم، وقد أسلفنا مناقشته، كما أنّ ما قلناه لا يهدم وثاقة الراوي ولا أمانته؛ لأنّنا

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ١٦.

(٢) وصول الأخيار (رسائل في دراية الحديث ٢): ٤٠٤.

نحن من فهمناه خطأً، لا أنّه هو من قام بتضليلنا.

الرأي الثاني: وهو الرأي الذي يرى عدم حجيّة المضمرات مطلقاً؛ لأنّه لا يُعلم فيها الشخص المسؤول، إلا إذا قامت قرينة خاصّة فيؤخذ بها، وبهذا تسقط الروايات المضمرة عن الاعتبار. وقد نسب الشيخ حسن هذا الرأي إلى من وصفهم بجمعٍ من الأصحاب، ويظهر اختياره من آخرين[١].

وهذا الرأي هو الصحيح إذا لم يتمّ أيّ من الآراء الأخرى وسيأتي.

الرأي الثالث: وهو الرأي الذي يذهب إلى التفصيل في حجيّة المضمرات من حيث الشخص المضمِر؛ فإذا كان المضمِر من أجلاء الأصحاب، أُخذ بالخبر؛ لأنّه يبعد من مثله أن يسأل غيرَ الإمام، وأما إذا كان المضمِر من غير هؤلاء، فلا يؤخذ بحديثه؛ لاحتمال أنّ المسؤول في الحديث هو شخص آخر غير الإمام نفسه، فيسقط الخبر عن الاعتبار، ويكون التفصيل هو المتعيّن.

وهذه النظريّة أَلفَتَ إليها السابقون، مثل المحدّث البحراني[٢]، لكن تبنّاها صراحةً السيد الخوئي وغيره[٣]، وظهوراً أو قريباً الآخوند الخراساني والمحقق المشكيني والسيد

(١) انظر: منتقى الجمان ١: ٣٩؛ والخليلي النجفي، سبيل الهداية: ٩٧؛ والشهيد الأوّل، اللمعة الدمشقيّة: ٣٦؛ والروضة البهيّة ١: ٧١٧؛ وتذكرة الفقهاء (ط ق)٢: ٦٤٣؛ ومختلف الشيعة ١: ٤٢٩، و٢: ٢٤٠، ٢٧٣، ٤١٨، ٤٢٥، و٣: ٢١١، و٥: ٢٤٨؛ ومنتهى المطلب ٢: ١٥٦، و٦: ٣٤، ١٣٦؛ ومجمع الفائدة ٧: ٣٥، و٨: ٢٠٢؛ وغير ذلك.

(٢) انظر ما تقدّم نقله عنه، وكذلك: الحدائق ٢٣: ٦٢٥.

(٣) الخوئي، التنقيح (كتاب الطهارة) ٩: ٤٩٠؛ ومصباح الأصول ٣: ١٣ ـ ١٤؛ والغريفي، قواعد الحديث: ٢٢٠ ـ ٢٢٥؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواية: ٢١٠ ـ ٢١٢ (لكن مع الأسف فإنّ كلّ بحث الشيخ السيفي المازندراني حفظه الله يكاد يكون نسخة حرفيّة منقولة عن كتاب قواعد الحديث للغريفي، دون أن يشير إليه بالمرّة، ولعلّ له عذره في ذلك).

أبو الحسن الإصفهاني وغيرهم[1]، بالتقريب الذي ذكرناه.

وهنا لابدّ من التأمّل في مقصودهم من كون الراوي من الأجلاء؛ فهل المراد من الجلالة وأنّه من الأعيان، هو أنّه مثل زرارة، عالمٌ شيعيّ إماميّ إثنا عشري معروف بالعلم والرواية، أو المراد شيء آخر؟

فإذا أريد العلم والمعرفة وكثرة الرواية بصرف النظر عن مذهبه، فهذا قد لا ينفع هنا؛ لأنّه إذا كان راوياً جليلاً، لكنه كان فطحيّاً أو زيدياً أو من أهل السنّة أو من أمثال هؤلاء، فما المانع ـ رغم جلالته ـ أن يروي عن أئمّته الذين يعتقد بهم وأن يكون حصل اشتباه من قدماء محدّثينا أو من الرواة عن هؤلاء شفويّاً فظنّوا مرجع الضمير عنده هو الإمام؟ وماذا يضرّ ذلك (لو روى عنهم) بجلالته ومكانته بين المسلمين؟ فإسحاق بن عمار كان فطحياً، وله في الكتب الأربعة ٩٨٩ رواية، وعلي بن الحسن بن فضال الفطحي له فيها ٥١٠ روايات، وعبد الله بن بكير الفطحي له فيها ٣٣٤ رواية إلى غيرهم من أجلاء الرواة أو المعروفين بالعلم والرواية، وأيّ مانع من أن يرووا عن كبرائهم وأئمّتهم، فإذا لم يضرّ اعتقادهم بهم في مكانتهم وجلالتهم فلماذا تضرّ روايتهم عنهم؟ وطبعاً أخذنا الفطحية مجرّد مثال، إذ لا يحتمل نقل بعض هؤلاء عن عبد الله الأفطح شخصيّاً؛ وفقاً للطبقة.

وأما إذا أُريد هنا خصوص الإماميّة الإثني عشريّة، فهذا أيضاً غير واضح؛ فحتى كبار الرواة عندنا لهم روايات عن بعضهم بعضاً، ولا يتحرّجون في النقل عن بعضهم، وأيّ مشكلة لو رجع كلّ واحدٍ إلى الآخر لمعرفة رأيه أو فتواه، لاسيما على المبنى الذي يقول بأنّ الكتب الفقهيّة الشيعية القديمة كانت متون روايات، فلماذا لا يرجع إلى هذا الراوي عندما يعتقد بأنّ رأيه الفقهي أشبه بمتن رواية؛ لقربه من الإمام، تماماً كما حاول ذلك غير واحد من علماء أهل السنّة في الصحابة، عندما تعرّضوا لحجيّة الخبر الموقوف؟

(١) الخراساني، كفاية الأصول: ٤٤١؛ وحواشي المشكيني على الكفاية ٤: ٤٠٥؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٧٢٠؛ والنائيني، أجود التقريرات ٢: ٣٥٨.

ثم إنّ الرواة كان لهم شبابٌ وشيخوخة، فلعلّه في شبابه كان يسأل رواةً كباراً ويستفيد من أنظارهم، ولم يبقَ طوال عمره بجانب الإمام، فأصل هذا التقسيم غير واضح؛ ما لم تقم قرينة في بعض الرواة.

المشكلة أنّنا نتعامل مع روايات المضمرين حال كونها موجودة في الكتب الأربعة، وهذا ما يؤثر في موقفنا، مع أنّ المفترض أن نأخذ بعين الاعتبار حالة روايتهم لها لمن بعدهم، فربما نشأ الالتباس من الرواة، فنشروها بين الإماميّة اعتقاداً أنّها عن الإمام، ولعلّ هذا الراوي كان يمارس التقية من الإماميّة أنفسهم.

الرأي الرابع: ما يلوح من عبارة الشيخ الأردبيلي، من الذهاب إلى التفصيل أيضاً لكن من نوعٍ آخر، وحاصله التمييز بين الراوي الذي يروي عن الإمام بلا واسطة وغيره، فالأوّل يكون خبره حجّة دون الثاني ممن لم ينقلوا عنه ذلك[1].

وكأنّ الأردبيلي ينظر في إمكانات رواية الراوي عن الإمام، فإن لم يعرف عنه الرواية عن الإمام ولم ينقل ذلك عنه أحد، ولم نجد له رواية عن الإمام مصرّحة، فإضماره لا حجيّة فيه؛ لضعف احتماليّة كون مرجع الضمير هو الإمام، بخلاف ما لو كان يروي عنه.

وهذا التحليل لعلّه ينطلق من نفس النقطة التي سوف نختارها من التفصيل قريباً، فانتظر.

النظريّة المختارة في حجيّة الخبر المضمَر

من هذا كلّه، نميل في بحث حجيّة المضمرات إلى تفصيل آخر، وحاصله: أن ندرس الراوي على حدة، وننظر في معلوماتنا التاريخية عنه، وفي عدد رواياته عن الإمام، وعدد رواياته عن غيره، في مجموع كتب المسلمين لا خصوص الإماميّة، ونقيس النسبة، ثم

(١) انظر: جامع الرواة ١: ٤.

نقيس نسبة مضمراته إلى غيرها، وهنا، إذا كان ما يرويه عن الإمام هو بنسبة ٩٩٪ من مجموع ما ينقله، فإذا وضعنا يدنا على أيّ خبرٍ مضمرٍ له، فإنّ احتمال كونه للإمام هو ٩٩٪، فيحصل اطمئنان أو وثوق بأنّ المسؤول هو الإمام.

وسأعطي مثالاً على ذلك زرارة بن أعين، فإنّ له في الكتب الأربعة ٢٠٩٤ رواية، منها المنقول عن الأئمّة ويبلغ ١٩٢٣ رواية، وهناك ٧٨ رواية مضمرة له، فيما الباقي نقله عن الرواة، ويبلغ ٩٣ رواية، نقلها عن أربعة عشر راوياً[١]، فإذا وضعنا يدنا على خبرٍ مضمر من مضمراته، فسيقارب الاحتمال التسعين في المائة أن تكون الرواية عن الإمام، وكلّما ارتفع هذا الاحتمال بضمّ افتراض أنّه لم يسأل أحداً من الرواة عن رأيه، وإنّما عن روايته عن الإمام، فسيصبح الاحتمال مقارباً للـ٩٩٪، فيحصل وثوق بنقله عن الإمام.

ولعلّ ما قاله الأردبيلي آنفاً يرجع في روحه إلى ما قلناه، لكنّ ما ذهبنا إليه أوسع وأشمل.

وبهذا نفصّل بين من كانت حال رواياته كذلك، وبين من لم يكن حالها على هذا اللون، لكن بشروط:

الشرط الأوّل: أن لا يكون هذا الراوي ممن يحتمل في حقّه ـ نتيجة مذهبه ـ أن يروي عن شخصٍ آخر يراه إماماً في الدين، ويُحتمل أيضاً أنّ المحمّدين الثلاثة وأمثالهم لم ينقلوا لنا رواياته عن ذاك الشخص؛ لأنّهم لا يعتقدون بإمامته حتى ينقلوا مواقفه في كتبهم الحديثيّة، وإلا لم يحصل لا اطمئنان ولا يقين بأنّ المسؤول هو الإمام، فمثلاً ـ وهذا مجرّد مثال فرضي ـ إسحاق بن عمار، يذكر الشيخ الطوسي أنّه كان فطحيّاً، فهنا قد تكون له كتب رواها عن عبد الله الأفطح، لكنّ العلماء الإماميّين لم ينقلوها؛ لعدم اعتقادهم بالأفطح إماماً، فهنا مع وجود رواية مضمرة له كيف نعرف أنّ المراد هو الإمام؟ وهذا بخلاف الراوي الذي لا يؤمن بغير الأئمّة مراجع للدين بحيث نعرف ذلك من

(١) انظر في هذه المعلومات عن زرارة: معجم رجال الحديث ٨: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

دراسة حاله.

وفي بعض الأحيان قد يحصل لنا اطمئنان بأنّ هذا الراوي رغم عدم كونه إمامياً، إلا أنّه لا يُعقل أنّه روى عن غير أهل البيت، ولو من حيث إنّه لو روى لذكر الطوسي والنجاشي روايات له عن غيرهم، أو لشرحوا حال بعض كتبه في هذا المضمار، أو لأشار لنا مترجموه من أبناء مذهبه إلى شيءٍ يفيد في ذلك، بل قد يشيرون إلى كونه مختصّاً بالإمام الصادق أو الباقر وأنّ كتبه روايات عنه، وغير ذلك، كعدم معاصرته لأئمّته الخاصّين به، ومن ثمّ بُعد احتمال نقله عنهم مباشرةً، وهكذا.

الشرط الثاني: أن تكون رواياته عن الأئمّة كثيرة مصرّحاً معتدّاً بها، بحيث يمكن أن نطبّق المعادلة الرياضية السابقة، فلو وجدنا له رواية واحدة مضمرة وثلاثة مصرّحة، وليس له روايات غيرها، فهنا لا يحصل هذا الحساب ولا يصل الإنسان إلى اطمئنان ـ عادة ـ بأنّ المسؤول هو الإمام، فلعلّه غيره واجتهد المحدّثون القدامى فظنّوه هو، فنقلوا الرواية.

وعليه، فالصحيح عدم سقوط المضمرات عن الحجيّة مطلقاً، ولا حجيّتها مطلقاً، ولا التفصيل بين الأجلاء وغيرهم، بل التفصيل والبيان الذي ذكرناه ـ مضافاً إلى حالة قيام القرائن الخاصّة ـ وتطبيقه على كلّ راوٍ موكول إلى بحث مستقل يتّبع الدراسات التاريخيّة والرجالية عن كلّ رجل، فسماعة مثلاً قيل: إنّه واقفي، وبعضهم رفض وقفه وقال: هو إمامي وهكذا، وسهل بين زياد نجد بعضهم يقول: إنّه مغالي، وبعضهم يقول: إنّه من أهل السنّة، مع أنّه جاءت له في الكتب الأربعة ٢٣٠٤ روايات.

وإنّني أعلم مسبقاً أنّ التفصيل الذي ذكرناه رغم سلامته نظريّاً، إلا أنّه ليس من السهل أن تتوفّر شروطه عمليّاً.

ووفقاً لما تقدم، يظهر الحال في النقل عن بعض العناوين مثل: العبد الصالح، أو الشيخ، أو (العالِم)، أو أبي زينب (أي علي‏عليه السلام)، وهنا يجب عقد دراسة مفصّلة لمعرفة

هل المراد بالعبد الصالح أحد الأئمّة فعلاً، أو أنّ هذا جاء استنتاجاً من اللاحقين؟ فإذا ثبت أنّه أحد الأئمّة بقرائن خاصّة، خرج الخبر عن حالة ما يُشبه الإضمار، وإلا صار في قوّته، فنطبّق عليه ما أسلفناه فيما سبق، بلا حاجةٍ إلى التطويل.

الخبر الموقوف والمقطوع في ضوء نظريّتنا في الخبر المضمر

وممّا ذكرناه في الخبر المضمر يظهر الحال أيضاً في الخبر الموقوف، الذي يسمّيه الخراسانيّون بالأثر، وهو ما يروى عن الصحابي من قول أو فعل[١]، فإنّه لا حجيّة له ما لم تقم القرائن على كونه نقلاً عن المعصوم أو عن جماعة يكون المعصوم فيهم؛ لاحتمال كونه اجتهاداً من الموقوف عليه أو مزيجاً من النصّ والاجتهاد.

ومثله بل أوضح منه الخبر المقطوع، وهو الموقوف على التابعين، وهو مختلف عن الخبر المنقطع في الاصطلاح[٢].

وبه يُعلم أنّ تفاسير الصحابة والتابعين للقرآن الكريم لا يمكن التعامل معها كالتعامل مع السنّة المحكيّة، ما لم تنضم قرائن خاصّة هنا وهناك، والتفصيل في محلّه فلا نطيل.

٢.٥. الخبر المرسل، ومحاولات منح الحجيّة والاعتبار

يعدّ الخبر المرسل من أكثر الأحاديث الضعيفة التي وقعت جهودٌ مضنية في التعامل معها، ومحاولة رفعها إلى حيّز الاعتبار، سواء في الفضاء السنّي أم الشيعي أم غيرهما، وفي هذا الصدد ذكرت العديد من المراسيل التي قيل بحجيّتها رغم إرسالها.

وفي ظنّي فإنّ حجم المراسيل الهائل في كتب الحديث عند المسلمين، لعب دوراً كبيراً

(١) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ٤٧.

في محاولات إنقاذ الخبر المرسل من الضعف، فأبو جعفر ابن بابويه الصدوق (٣٨١هـ) ومالك بن أنس (١٧٩هـ) تعدّ مراسيلهما من الظواهر الملفتة التي تستدعي البحث في إمكانيّة إنقاذها من الضعف، فهناك حوالي نصف كتاب الفقيه من المراسيل، فكيف يمكن ردّ جميع هذه الروايات في المقام؟!

ويتنوّع مصطلح المرسل في علوم الدراية والحديث، مما يمكن مراجعته في كتب علوم المصطلح ولا يهمّنا هنا، كالحديث المرفوع والحديث المعضل والحديث المنقطع، والمرسل بالمعنى الخاص عند أهل السنّة، وهو الذي يرويه التابعي دون ذكر اسم الصحابي الذي نقل له عن النبي الأكرم، وكلّ هذا القطع في السند يرجع إلى إرسالٍ فيه، قد يكون خفيّاً وقد يكون جليّاً، ويعرف هذه المرسلات الخبراء، حيث قد يبدو السند متصلاً لكنّه في واقعه منقطع، وقد يبدو منقطعاً لكنّه متصل بعد المراجعة والتأمّل والتفتيش.

وتتعدّد الأسباب المتوقّعة وراء وقوع الإرسال في الأسانيد:

أ ـ فتارةً يكون السبب هو نسيان الراوي اسم مَن أخذ الرواية منه، كما يقال في مثل ابن أبي عمير الأزدي (٢١٧هـ).

ب ـ وأخرى بهدف الاختصار وعدم تضخيم حجم الكتاب، خاصّةً في الكتب الأخلاقيّة والوعظيّة وكتب الآداب والسنن والفضائل ونحو ذلك.

ج ـ وثالثة لشعور المحدِّث بعدم الحاجة إلى ذكر السند بعد كون مرويّات كتابه مطمئنّاً بصدورها أو متعدّدة الطرق في كتب الحديث الأخرى، فيعزف عن ذكر الطرق والأسانيد لأجل ذلك، مكتفياً بالراوي الأوّل أو من قبله أيضاً.

د ـ ورابعة يكون سبب الإرسال هو الوضع، فالراوي لأنّه يضع الحديث لا يريد أن يُسنده إلى شخص معروفٍ في زمانه حتى لا يُكشف أمره، فيقوم بذكر الإرسال في السند على أشكال الإرسال، ولهذا نجدهم يتحفّظون على الراوي الذي يُكثر من المراسيل؛ لأنّهم يتخوّفون أيضاً أن يكون وضّاعاً يستخدم طريقة الإرسال لتمرير موضوعاته؛ لأنّ

الإرسال يخلّصه من بيان مصدر معلوماته.

هـ ـ وخامسة يكون سبب الإرسال هو الأخذ من مصدرٍ ضعيف ومتّهم، سواء عند الراوي نفسه أيضاً أو عند الآخرين دونه، فيتجنّب الكشفَ عنه، حتى لا تسقط مرويّاته في الوسط العام، ويقال عنه بأنّه يروي عن مشاهير بالكذب مثلاً، سواء كان المصدر ثقةً عنده شخصيّاً أم موثوقاً بمضمونه ومتنه بالنسبة إليه، ولو لسبب وجود شواهد على تصحيح صدور هذا المتن خاصة أو ذاك، أم لغير ذلك.

و ـ وسادسة ما ذكره بعضُ المعاصرين(١)، من أنّه قد يرجع سبب الإرسال إمّا إلى عدم رغبة الناقل في ذكر اسم المنقول عنه لمعاصرته له، كما في بعض المعاصرين من العلماء في حقّ بعضهم الآخر، أو لأنّه لا يُراد أن يُعرف هذا الشخص المنقول عنه بأنّه محدِّثٌ عن أهل البيت، ولو من باب التقيّة، فيطلب عدم ذكر اسمه.

والوجه الأوّل الذي ذكره بعيدٌ؛ لأنّ أدب التحديث قائم على النقل عن المعاصر، فلا معنى لعدم ذكر الاسم؛ لعدم كون ذلك عرفاً قائماً بين المحدّثين بخلافه بين علماء الفقه المتعاصرين مثلاً، وأمّا الصورة الثانية فهي ممكنة في نفسها ولو في الجملة.

ز ـ وقد يكون السبب وراء الإرسال هو أن لا تبدو مصادر الراوي قليلة جدّاً، فيظهر وكأنّ كلّ مرويّاته عن شخصٍ واحد أو اثنين أو ثلاثة، فيترك ذكر الاسانيد أحياناً أو اسم الراوي المباشر أحياناً أخرى لهذا السبب، بل يتعزّز هذا الاحتمال في أنّ مصدره قد يكون متأخّراً بحيث يبدو وكأنّه أخذ معلوماته من الجوامع المتأخّرة لا من المصادر الأصليّة، وهو احتمال سنَطرحه ـ كما طرحه المجلسيّ الأوّل ـ في جملة من مراسيل الصدوق في الفقيه، والتي يترجّح أنّه أخذها من الشيخ الكليني في الكافي، فحذف الإسناد لمثل هذه المبرّرات أو غيرها.

---

(١) انظر: محمد حسين مرتضى، الحجاب في الفقه الإسلامي، دراسة في كشف القدمين (ضمن كتاب: فقه الحجاب في الشريعة الإسلاميّة، قراءات جديدة): ٣٥٣.

إلى غير ذلك من أسباب الإرسال المحتملة منطقيّاً.

وقد ظهرت في التراث الإسلامي توجّهات في الموقف من الحديث المرسل أبرزها:

التوجّه الأوّل: وهو التوجّه الذي يرى إسقاط حجيّة تمام المراسيل، ما لم تعتضد بقرينة خاصّة هنا أو هناك، والسبب هو جهالة الواسطة وعدم إمكان التثبّت منها، فلا يتمّ التأكّد من حصول شروط الخبر المعتبر والحجّة، وقد وصف الشهيد الثاني هذا القول بأنّه أصحّ أقوال الأصوليّين والمحدّثين(١).

نقد نظريّة حجيّة المراسيل والمجاهيل جميعاً

التوجّه الثاني: ما بدا أنّه محاولة من بعضهم، حيث كان يرى حجيّة كلّ مرسل أرسله الثقة؛ وقد قيل بأنّ هذا القول منسوب إلى أحمد بن محمّد بن خالد البرقي ووالده من الإماميّة، وإلى مالك بن أنس والآمدي وأحمد بن حنبل وأبي هاشم الجبائي وأتباعه من المعتزلة(٢).

وقد استدلّ لهذا القول بأكثر من وجه، أبرزها:

الوجه الأوّل: إنّ رواية العدل عن غيره توثيق له، فالثقة لا يروي إلا عن ثقة، وإلا كان ذلك منه تلبيسٌ وتدليس(٣).

وهذا الدليل واضح الفساد، وقد تعرّضنا لنقد هذا القول في مباحثنا الرجاليّة، وقد رأينا الثقات الكبار يروون عن من ضعّفوه هم أنفسهم، ثم لماذا لا يروي الثقة عن غيره إذا حصل له قناعة بصدق غيره في هذا الخبر بخصوصه نتيجة اجتماع القرائن عنده؟ وأيّ مانع في ذلك؟ ولماذا لا يروي عنه في فضائل الأعمال والمندوبات مما يرى أنّه مشمول

---

(١) انظر: الرعاية: ٩٥.

(٢) انظر: الشيخ حسن، المعالم: ٢١٣؛ ومقباس الهداية ١: ٢٥٦.

(٣) انظر: الشيخ حسن، المعالم: ٢١٥؛ ومقباس الهداية ١: ٢٥٧.

لقاعدة التسامح في أدلّة السنن؟ ولماذا لا يروي عنه منضمّاً لروايته عن غيره بحيث يكون الطريق متعدّداً، فيذكر طريقه الذي يمرّ بمن لم تثبت وثاقته عنده من باب التأييد؟ إلى غير ذلك من الصور والحالات التي يتعقّل فيها رواية العدل والثقة عن غيره دون أن يكون ثقةً عنده بالضرورة بوصف الوثاقة والعدالة صفة لاحقةً لشخصيّة الراوي.

وفرض التلبيس والتدليس لا يصبح له معنى إن لم يكن هناك تعهّد من الرواي أو عُرف عام بين الرواة والمحدّثين بعدم النقل إلا عن ثقة في المرسلات، وأين لنا بإثبات عرف من هذا القبيل، بل مثل نصّ الطوسي في العدّة، والذي يميّز ابنَ أبي عمير وأمثاله عن غيرهم في أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة يؤيّد ويساعد على فرض عدم وجود عرف في هذا المجال، وإلا فلا موجب للتمييز في المرسلات على الأقلّ. بل لا معنى للتدليس لو أبهم الواسطة ولم يُسقطها.

الوجه الثاني: إنّ إسناد الحديث إلى النبيّ يقتضي الصدق؛ لأنّ إسناد الكذب ينافي العدالة، وإذا ثبت صدق الحديث تعيّن قبوله، ولازم ذلك عدالة الواسطة[١].

والجواب واضح أيضاً؛ فإنّ صدق الحديث عند الراوي لا يساوق صدقه عندنا، بل لا يُعلم أنّ الراوي يُشترط في نقله صدق الحديث عنده حتى لا تنخرم عدالته، بل ربما يكفي عدم علمه بكذب الحديث، فهل يحرم نقل الحديث المنسوب للنبي دون التأكّد من صحّة النسبة؟ بل لعلّ هذا هو ديدن المصنّفين قبل الشيخ الصدوق، كما تشير إليه عبارته في مقدّمة الفقيه، وأنّه لا يسير مسيرة غيره في نقل كلّ ما رووه، بل يختص بنقل ما يؤمن به ويراه حجّةً بينه وبين ربّه، فهل كلّهم قد سقطت عدالتهم بهذا؟

الوجه الثالث: إنّ الطائفة عملت بالمراسيل كما عملت بالمسانيد، شرط سلامة المرسَل عن المعارض، وهذا كافٍ في حجيّته[٢].

---

(١) انظر: الشيخ حسن، المعالم: ٢١٥؛ ومقباس الهداية ١: ٢٥٨.

(٢) انظر: الشيخ حسن، المعالم: ٢١٤.

والجواب: إنّه لم يحرز عمل الطائفة ـ فضلاً عن جمهور المسلمين ـ بكلّ المراسيل حتى يثبت لها معارض، كي نقول بحجيّة كلّ مرسل، فغاية ما ثبت هو العمل ببعض المراسيل، إمّا بعينها كمراسيل ابن أبي عمير، أو لا بعينها نتيجة قيام القرائن الحافّة.

بل حتى لو عملت الطائفة بكلّ المراسيل، وبين المراسيل ما هو مبهم وبينها ما هو ساقط الواسطة أساساً، فلا نحرز أنّ ذلك مسألة تعبّدية تكشف عن موقف المعصوم، فلعلّهم يبنون على أصالة العدالة في احتمالٍ ضعّفناه في بحث الرجال، أو يبنون على كفاية عدم الفسق في حجيّة الخبر استناداً إلى إطلاق مفهوم آية النبأ، مما علّقنا عليه سابقاً، أو غير ذلك، فكيف يكون عملهم حجّةً علينا بعد الخلاف معهم في المدرك؟

الوجه الرابع: الاستناد إلى مفهوم آية النبأ، حيث يدلّ على جواز العمل بخبر من لم يتعنون بعنوان الفاسق.

وجوابه تقدّم سابقاً، فلا نعيد.

وممّا تقدّم يُعلم الموقف في رواية مجهول الحال، فلا نطيل.

التوجّه الثالث: ما ذهب إليه غير واحد، من التفصيل في المراسيل، فجعل بعض المراسيل حجّة، ومنحها الاعتبار؛ لاشتمالها على خصوصيّات تستدعي ذلك، تُخرجها عن قاعدة عدم الحجيّة.

وسوف نتعرّض هنا لأبرز هذه الحالات التي بذل الفريق الثالث جهده في تصحيحها، ونكتفي ببعض العيّنات البارزة، وغيرُها يعلم حاله منها حتى لا نطيل.

١.٢.٥. مراسيل الثلاثة (الأزدي وصفوان والبزنطي)

تعدّ مراسيل الثلاثة، وهم محمّد بن أبي عمير الأزدي، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، من أشهر المراسيل المعتبرة في الوسط الإمامي، حيث مال كثيرون ـ خاصّة عند المتأخّرين ـ إلى القول بحجّيتها، وعددُها كبير، خاصّةً

مراسيل الأزدي.

والبحث في مرويّات هؤلاء الثلاثة له جانبٌ رجالي وآخر حديثي، والجانب الرجالي يكمن في توثيق كلّ مشايخ هؤلاء إلا ما خرج بالدليل، وعليه:

أ ـ فإذا أبطلنا هذه القاعدة الرجاليّة ـ كما هو الصحيح، وفق ما بحثناه مفصّلاً في علم الرجال[١] ـ لم يعد هناك معنى للقول بحجيّة مراسيل الثلاثة؛ لأنّ نسبة كبيرة من مشايخهم لن يثبت توثيقهم. نعم لو ثبت توثيق أغلبيّة مشايخهم أو مشايخ واحد منهم أو مشايخ غيرهم، ولو عبر قاعدةٍ أو قواعد أُخَر غير هذه القاعدة، ينفتح البحث ـ كما سوف نرى ـ في حجيّة بعض مرسلاتهم.

ب ـ أمّا إذا قلنا بصحّة قاعدة توثيق مشايخ الثلاثة، فسوف ينفتح بحثٌ آخر في حجيّة مراسيلهم وعدمها، لخصوصيّة سوف نطّلع عليها قريباً إن شاء الله، وعليه فبحثنا هنا مبنيّ عادةً على صحّة القاعدة الرجاليّة المذكورة.

ومقدّمةً، لابدّ لنا أن نطلع على أصل الموضوع في الثلاثة؛ لينفتح البحث في قضيّة مراسيلهم. والمستند الأساس في قضيّتهم عموماً، هو نصّ الشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب «العدّة في أصول الفقه»، حيث قال في مباحث حجيّة الخبر ما يلي: «وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلاً، نظر في حال المرسل، فإن كان ممّن يُعلم أنّه لا يُرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجّح لخبر غيره على خبره؛ ولأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنّهم لا يروون ولا يُرسلون إلا عمّن (ممّن) يوثق به،

---

(١) لقد عالجنا في دراساتنا الرجاليّة قضيّة وثاقة مشايخ الثلاثة بشكل مفصّل، وتوصّلنا لعدم ثبوت التوثيق العام، بل قد أشرنا هناك ـ ضمناً وباختصار ـ إلى ما ينفع في قضيّة المراسيل كذلك، فلا بأس بمراجعة ما كتبناه هناك أيضاً، ففيه بعض الإشارات النافعة إن شاء الله.

وبين ما أسنده غيرهم؛ ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم»[١].

فإنّ هذا النص شهادة صريحة بوثاقة جميع مشايخ الثلاثة، بل وصحّة مراسيلهم، وأنّها كالمسانيد تماماً، ونسبة ذلك إلى الطائفة كلّها، مما يدلّ على وضوح هذا الأمر واشتهاره وجلائه.

وقد أحصى الفاضل المتتبّع النوري مواقف العلماء من هذه القاعدة، ووجد أنّ أقدم نصّ يتحدّث عن هذه القاعدة ـ بعد نصّ الطوسي المتقدّم ـ هو كلام السيد ابن طاوس في فلاح السائل، والمحقّق الحلّي في المعتبر، والفاضل الآبي في كشف الرموز، والعلامة الحلي في بعض كتبه، والشهيد الأوّل في الذكرى، وابن فهد الحلي في المهذب البارع، والمحقّق الكركي، والشهيد الثاني في كتب الدراية ناسباً لها إلى كثير، والميرزا الاسترآبادي في منهج المقال، والشيخ البهائي، والوحيد البهبهاني، والشيخ عبد النبي الجزائري في تكملة نقد الرجال، وغيرهم[٢].

إشكاليّة الشبهة المصداقيّة في مراسيل الثلاثة، أجوبة وحلول

وبناءً عليه، وبعد فرض القبول بهذه القاعدة، يفترض أن تكون مراسيل الثلاثة حجّة إلا ما خرج بالدليل، فما هو الوجه في حاجتنا إلى البحث عن حجيّة مراسيلهم رغم القبول بنصّ الطوسي المتقدّم، بناء على من يقبل به؟

تكمن القضيّة في إشكاليّة مركزيّة تواجهنا هنا، وهي أنّ بعض مشايخ الثلاثة قد ثبت ضعفهم، فخرجوا عن عموم القاعدة قطعاً، فإذا أرسل ابن أبي عمير عن رجلٍ ـ وابن أبي عمير هو الأكثر إرسالاً من بين الثلاثة، كما يظهر بالتتبّع ـ فيحتمل أن يكون هذا الرجل هو أحد المضعَّفين، ولا يكون أحد المشايخ الآخرين الذين وثقهم نصّ الطوسي،

---

(١) العدّة في أصول الفقه ١: ١٥٤.

(٢) راجع: خاتمة المستدرك ٥: ١٢٠ ـ ١٣١.

فكيف نعمل بالمرسل ونحن لا ندري هل المرسَل عنه ثقة أو لا؟! أليس ذلك تمسّكاً في مورد الشبهة المصداقيّة؟! هنا تكمن المشكلة.

وتعود بدايات هذه الإشكاليّة ـ فيما يبدو ـ إلى المحقّق الحلي (٦٧٦هـ)، حيث قال: «ولو قال: مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب، منعنا ذلك؛ لأنّ في رجاله من طعن الأصحاب فيه، وإذا أرسل احتُمل أن يكون الراوي أحدهم»[1].

وتابع السيد الخوئي في بعض بحوثه هذا المسلك فقال: «وأخرى على مسلك غير المشهور، كما هو المنصور من عدم الاعتماد على المراسيل مطلقاً، كان مرسلها ابن أبي عمير أو غيره، لا لأجل أنّ توثيقه بنقل الرواية عن أحد يقصر عن توثيق أرباب الرجال، بل لأجل العلم الخارجي بأنّه قد روى عن غير الثقة أيضاً، ولو من باب الاشتباه والخطأ في الاعتقاد، وهذا مما نعلم به جزماً، وإذاً يحتمل أن يكون البعض في قوله: عن بعض أصحابنا، هو البعض غير الموثق الذي روى عنه ابن أبي عمير في موضعٍ آخر مسنداً، ومع الشبهة في المصداق لا يبقى مجال للاعتماد على مراسيله»[2].

وتقوم هذه الشبهة المصداقيّة على فرض وجود مضعَّفين، وأنّه كلّما ازداد عددهم ازدادت القضيّة أشكلةً، أمّا لو نفى شخص أصل وجود مضعَّفين في مشايخ الثلاثة، فإنّ الإشكاليّة تصبح بلا معنى، إذ قد يقال بأنّ تعارض توثيق ابن أبي عمير مع تضعيف أمثال الطوسي والنجاشي، لا يوجب التساقط وإنّما يوجب تقديم قول ابن أبي عمير؛ لحصول الوثوق به، فهو أقرب إلى شيخه الراوي وملاصق له وعلى معرفة مباشرة به، فلا يحصل ظنّ ولا وثوق بكلام المضعِّفين، بل يحصل الوثوق بكلام ابن أبي عمير مثلاً، فلو قال شخصٌ هذا لارتفع الإشكال من أساسه، وإلا جرى البحث. لكن بقاء الوثوق وانهيار شهادات المضعِّفين أمرٌ صعب جداً، بل هو مبنيّ على فرض أنّ نصّ الطوسي يفيد

(١) المعتبر ١: ١٦٥.

(٢) التنقيح (الطهارة ١): ١٩٠؛ وانظر له أيضاً: مستند العروة الوثقى، الصلاة ٦: ٣٥١.

تعهّد الثلاثة بأن لا يرووا ولا يرسلوا إلا عن ثقة، أمّا لو فرض أنّ النص لا يدلّ على ذلك، لاحتملنا أنّ التوثيق كان من الطائفة نفسها، فيقع التعارض بين نصوص الطائفة، ولا موجب للترجيح هنا بعد كون المضعِّفين من أعلام الطائفة.

ولحلّ هذه الإشكاليّة وتفكيكها ظهرت عدّة محاولات جوابيّة، أبرزها(١):

الحلّ الأوّل: التمييز بين الرواة والروايات في أفراد العام

المحاولة الجوابيّة الأولى: ما ذكره السيد محمّد باقر الصدر، من أنّنا لو فسّرنا العام بأنّه الرواة، لوقعنا في مشكلة التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية، أمّا لو جعلنا أفراد العام هو الروايات دون الرواة، فيكون معنى كلام الطوسي هو أنّ ابن أبي عمير رواياته طريقها صحيح، فنأخذ بهذا العام؛ لصدق عنوان أنّ ما بأيدينا هو رواية له، والشك في وثاقة الواسطة شكّ في تخصيص زائد، لأنّنا لا نعلم أنّ له روايات عن الضعفاء في مراسيله، وبهذا يرتفع الإشكال(٢).

ويمكن أن تناقش هذه المحاولة:

أوّلاً: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ لو فسّرنا عبارة الطوسي بأنّها بمعنى شهادة الطائفة بأنّ الأزدي لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، فالطائفة بنفسها شهدت بأنّه لا يرسل إلا عن ثقة، وهذا كافٍ في التمسّك بالعام في مورد المراسيل، لكن

---

(١) لابدّ أن نلفت النظر إلى أنّ الإشكاليّة مبنيّة على فرض أنّ شهادة الطوسي في العدّة قائمة على عدم رواية الثلاثة عن غير الثقة، وليس فقط على عدم إرسال الثلاثة إلا عن ثقة، فلو قلنا بأنّه لا يُفهم من نصّ الطوسي إلا عدم إرسالهم إلا عن ثقة، مع إمكان أن يُسندوا إلى غير الثقة، كما احتمله مثل السيّد حسن الصدر في (نهاية الدراية: ٢٧٠)، لم يعد لإشكاليّة الشبهة المصداقيّة معنى عبر فرض وجود ضعاف في مسانيدهم؛ لأنّ وجود ضعاف في مسانديهم لا يعارض عدم وجود ضعاف في مراسيلهم، وقد حقّقنا هذا الرأي في بحوثنا الرجاليّة، وقلنا بأنّ نصّ الطوسي لا يتوافق معه.

(٢) انظر: بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٢٩.

لو فسرنا عبارة الطوسي بأنّها تريد أن تقول بأنّ الطائفة تشهد بأنّ ابن أبي عمير يشهد بأنّه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، ففي هذه الحال يصعب معرفة مركز شهادة ابن أبي عمير، فهل هو يشهد بأنّ جميع مشايخه من الثقات، فرواياته عن الثقات، أو أنّه يشهد بأنّ مراسيله ورواياته طريقها صحيح، ففي هذه الحال نحن لا نعرف مصبّ شهادة ابن أبي عمير، هل هو الروايات أو هو الرواة؟ فلا يصحّ الاستناد إلى العام غير المعلوم في المقام.

ويتأكّد ما نقول بأنّ الأقرب أنّ الطائفة علمت بهذا الأمر من خلال تعهّد ابن أبي عمير وشهادته التي وصلتها، لا من خلال تتبّعها لأحوال مرويّاته، ولهذا أشكل بعضهم على أصل القاعدة هنا بأنّه كيف يمكن للطائفة العلم بوثاقة رواة مراسيله وهي لا تعرف عمّن روى أساساً؟ وهذا شاهد على أنّ معرفة الحال يكون عبر معرفة الطائفة بشهادة ابن أبي عمير، والمفترض أنّنا لا نعرف بالدقّة مضمون شهادته، فهل شهد بصحّة رواياته أو بوثاقة مشايخه في مراسيله وغيرها؟[1].

وهذا كلام صحيح، إلا إذا قيل بأنّ شهادة الطائفة يفترض أن تطابق شهادته؛ لأنّها مجرّد انعكاس لها.

ثانياً: ما ذكره الشيخ عرفانيان، من أنّنا لو سلّمنا بالأساس الذي تقوم عليه هذه المحاولة الجوابيّة، لكن في المقام لا ينفعنا هذا شيئاً؛ لأنّ ابن أبي عمير تارةً نفترض كذبه فيما يخبرنا، وأخرى نفترض وقوعه في الاشتباه، واحتمال الكذب إذا نفيناه فلا يمكننا هنا أن ننفي وقوعه في الاشتباه، وليس السبب في ذلك نفي أصالة الاشتباه المعدّة من الأصول العقلائية في المحسوسات، بل لأنّه لو فرضنا أنّ ابن أبي عمير قد اشتبه واقعاً في أحد الرواة، فإنّ روايته مرسلاً عنه ليس اشتباهاً زائداً حتى ننفيه بأصالة عدم الاشتباه، بل هو مجرّد تكرار للاشتباه عينه في اعتباره هذا الراوي ثقةً، وبالتالي فلا دافع لهذا الاشتباه

---

(١) انظر: قبسات من علم الرجال ٢: ١٠ ـ ١١.

في المقام، فكلّ رواية مرسلة نضع يدنا عليها نحتمل أنّ ابن أبي عمير قد تكرّر منه الاشتباه بتوثيق شيخٍ معيّن هنا، بحيث روى عنه في هذا المرسل أو ذاك[١].

وقد رُدّت هذه المناقشة بأنّه عندما نبني ـ وفقاً للمحاولة الجوابيّة الأولى هذه ـ أنّ مصبّ الشهادة هو الروايات وليس الرواة، ففي هذه الحال كلّ رواية يرويها ابن أبي عمير عن ضعيف هي اشتباهٌ إضافي، غاية الأمر أنّ هذه الاشتباهات ترجع إلى اشتباهٍ واحدٍ في منشئها، وهذا لا يفرض وحدة الاشتباه، بل هو متعدّد مشترك في المنشأ[٢].

وهذا الردّ صحيح.

الحلّ الثاني: الخروج من ثنائيّة العام والخاص إلى قانون التعارض

المحاولة الجوابيّة الثانية: ما نُسب إلى السيد الصدر في مجلس درسه، وحاصله أنّ مشكلة التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية إنّما تكون في حال وجود دليل عام، ثمّ بعد ذلك جاءنا دليل مخصّص يضيّق دائرة المراد الجدّي من العام، ففي هذه الحال عندما يأتينا مورد ونشكّ في أنّه مصداق للدائرة المخصّصة أو للعام، ففي هذه الحال لا يمكن التمسّك بالعام، إلا أنّ ما نحن فيه ليس كذلك أبداً؛ لأنّه لا يوجد عندنا دليل مخصّص يضيّق دائرة المراد الجدّي من العام، بل العام ما زالت دائرته على حالها، غاية الأمر أنّ بأيدينا معارض أقوى للعام، فالمشكلة هي وجود متنافيّين في المقام، وليست المشكلة في عامّ ومخصّص منفصل، وبناء عليه نحن نتمسّك بالعام في كلّ مورد لم يثبت فيه وجود معارض أقوى منه أو موجب لسقوطه في مورده، ففي الأخبار المسندة التي يرويها ابن أبي عمير عن الضعيف لا نعمل بهذه الأخبار بعد وجود المعارض، أمّا في الأخبار المرسلة التي لا نعرف هل رواها ابن أبي عمير عن الضعيف أو عن غيره، فإنّ العام لا يُحرز وجود

---

(١) انظر: مشايخ الثقات: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) انظر: قبسات من علم الرجال ٢: ١٢.

معارض له حتى نسقطه عن الحجيّة في مورده، فيبقى العام على حجيّته بلا معارض مؤكّد ويرتفع الإشكال[١].

وقد نوقشت هذه المحاولة بأكثر من مناقشة غير نفس ما نوقشت به المحاولة الأولى أيضاً:

المناقشة الأولى: إنّ فكرة هذه المحاولة تقوم على أنّ شهادة ابن أبي عمير صدرت منه معتقداً بوثاقة من روى عنهم، أمّا لو قلنا بأنّ هذه شهادة الطائفة بوثاقة مشايخه بعد تتبّعها لهم، فهنا لو عُلم بتضعيف بعض الطائفة لبعض مشايخه؛ فإنّ ذلك تضييق في المراد الجدّي؛ إذ لا يعلم بعدها أنّ الطائفة صحّحت جميع مرويّاته ووثقت جميع رواته، وهكذا لو قلنا بأنّ الشهادة من ابن أبي عمير لكنّه خرق قاعدته فروى عن من يعتقد بضعفهم.

وردّت هذه المناقشة بأنّه من البعيد أن تكون الشهادة من الطائفة نفسها، بعد فرض عدم علمها بالواسطة المبهمة. ودعوى أنّها من ابن أبي عمير وخرق شهادته لا دليل عليه[٢].

إلا أنّ استبعاد أن تكون هذه الشهادة من الطائفة نفسها، غير واضح؛ فلعلّ الطائفة رأت في مسانيده إدمانه على الرواية عن الثقات، ثم علمت بالسبب الذي أوقعه في الإرسال، وهو ضياع كتبه التي فيها مسانيده، فحصل اطمئنان بأنّ مراسيله على وزان مسانيده في كونها مرويّةً عن الثقات، وأيّ غرابة في ذلك؟! بل نصوص الرجاليّين تساعد على شيء من هذا الافتراض. وعليه فالمناقشة الأولى واردة بعد القبول بأصل هذا الاحتمال.

المناقشة الثانية: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ شهادة تضعيف المنقري ـ وهو أحد مشايخ الأزدي ـ تعتبر واصلة بالنسبة إلينا، فعندما نريد تطبيق العام فنحن لا نعرف هل

(١) انظر: مشايخ الثقات: ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) انظر: قبسات من علم الرجال ٢: ١٣.

هذا المورد ينطبق عليه ما قامت الحجّة عليه أو لا؟ فكأنّ الحاصل من الدليلين المتعارضين هو ما يلي: إنّ كلّ مشايخ ابن أبي عمير ثقات إلا المنقري، فمع الشك في الرجل المبهم في المرسلة، يُشكّ في دخوله تحت الحجّة أو تحت الاستثناء، فلا مجال للتمسّك بالعام فيه.

والنتيجة إنّ مجيء المعارض وإن لم يضيّق دائرة المراد الجدّي، لكنّه يضيق دائرة شمول دليل الحجيّة لشهادة ابن أبي عمير نفسه.

وردّ صاحب هذه المناقشة على نفسه بأنّ تضييق دليل الحجيّة في شموله لشهادة ابن أبي عمير غاية ما يفيد هو حجيّة شهادته في غير من وصل ضعفه، والمفروض أنّ الوسيط المبهم لم يصل ضعفه أساساً، فيبقى العام تحت دليل الحجيّة[1].

إلا أنّ هذا الردّ غير واضح؛ فإنّ مضيّق دليل الحجيّة ليس هو عنوان (ما ورد فيه ضعف) فقط، بل العنوان والمعنون معاً، وهو المنقري، فعندما أضع يدي على الراوي المبهم، فلا أدري هل هو المنقري حتى يدخل في الاستثناء أو غيره حتى يبقى تحت العام؟

المناقشة الثالثة: ما ذكره بعض المعاصرين أيضاً، من أنّ شهادة ابن أبي عمير بأنّه لا يروي إلا عن ثقة، تفيد أنّ جميع من روى عنهم هم ثقات عنده، فإذا رأينا أنّ بعضهم قد ضعّفه آخرون، فسوف تنقسم سلسلة مشايخه إلى مجموعتين: المجموعة (أ)، وهي المشايخ الذين وثقهم ابن أبي عمير ولم يضعّفهم غيره، والمجموعة (ب)، وهي المشايخ الذين وثقهم ابن أبي عمير ولكن ضعّفهم الآخرون، فإذا صرّح ابن أبي عمير باسم الشيخ الذي أخذ الرواية منه، نظرنا فيه فإن كان من المجموعة الأولى أخذنا بالرواية بلا إشكال، وإن كان من المجموعة الثانية لم نأخذ بها؛ لتعارض الحجّة مع الحجّة الأخرى فيها.

هذا كلّه لو صرّح ابن أبي عمير باسم الشيخ الذي أخذ منه الرواية، أما لو لم يصرّح، فنحن نعلم بأنّ من روى عنه هذه المراسيل يبعد جداً أن يكون شخصاً آخر غير هؤلاء

(١) المصدر نفسه ٢: ١٤ ـ ١٥.

الموجودين في المجموعتين السابقتين، فشهادته بأنّه لا يُرسل إلا عن ثقة لا تفيد تصحيحاً لمرسلاته يُضاف إلى توثيقه لمشايخه، بل هو انعكاس تلقائي لتعهّده بعدم الرواية إلا عن ثقة، وهذا يعني أنّ الواسطة المبهمة لن تكون أحداً غير المجموعتين، فإذا لم نعرف أنّها من المجموعة الأولى أو الثانية، فسوف يكون توثيقها وتصحيح الرواية متوقّفاً على إحراز أنّ الواسطة من المجموعة الأولى، وحيث إنّه غير ممكن لم يكن يمكن البناء على الشهادة في هذه الحال[1].

وهذه المحاولة جوهرها سلب صفة الشهادة المستقلّة عن عدم الإرسال إلا عن ثقة، وجعلها تابعة لعدم الرواية إلا عن ثقة، فإذا انقسمت الشهادة بعدم الرواية إلا عن ثقة، أثّر ذلك تلقائيّاً في حالة الإرسال.

الحلّ الثالث: إجراء حساب الاحتمال في مراسيل الأزدي، نقود ومداخلات

المحاولة الجوابية الثالثة: وهي ما ذكره السيد محمد باقر الصدر أيضاً على ما نقل من مجلس درسه، وحاصله أنّ ابن أبي عمير تارةً يرسل ويستفاد من تعبيره وحدة الواسطة، وأخرى يُرسل ويستفاد منها تعدّد الواسطة، والحالة الأولى مثل أن يقول: عن رجل، والحالة الثانية مثل أن يقول: عن بعض أصحابنا أو عن غير واحد من أصحابنا أو عن جماعة أو عن رهط أو نحو ذلك.

أ ـ أمّا في الحالة الأولى (وحدة الواسطة)، فيمكن تصحيح المراسيل اعتماداً على حساب الاحتمالات، وذلك بأن نقول بأنّ مجموع مشايخ ابن أبي عمير يبلغون حوالي الأربعمائة شخص[2]، فيما يظهر أنّ الذين ثبت ضعفهم من هؤلاء المشايخ لا يزيدون عن ستة

---

(١) المصدر نفسه ٢: ١٦ ـ ١٨.

(٢) ولابدّ أن نشير إلى أنّ السيد الصدر نفسه في ثنايا محاولته هذه يذكر أنّ الرقم هذا افتراضي، وأن الصحيح أنّهم يقاربون ٣٧٥ شيخاً، ومن ثم فالحساب سوف يتغيّر قليلاً.

أشخاص تقريباً[(١)]، فإذا أخذنا الوسيط المبهم فسوف يكون احتمال كونه أحد الخمسة يساوي ٥ على ٤٠٠، أي قريب الواحد في المائة، وهو بالضبط ٥ , ٣٩ من ٤٠، وهذا يبلغ درجة الاطمئنان بأنّه أحد الثقات وليس أحد الضعفاء.

لكنّ هذه المحاولة تطرح تساؤلات يثيرها السيد الصدر نفسه، وذلك أنّه كيف عرفنا أنّ الوسيط المبهم هو أحد الأربعمائة فقد يكون شخصاً آخر غير هؤلاء أساساً، فلماذا لم نأخذ هذا الأمر بالحسبان، وفرضناه واحداً من المائة تقريباً؟

ويجيب الصدر هنا بأنّ هذا الاحتمال لا يضرّ عملية الحساب في المقام؛ لأنّ هذا الوسيط خارج إطار الأربعمائة ـ كائناً من كان ـ هو ثقة، ولم يثبت ضعفه، ومن ثمّ يكون مجرى لشهادة ابن أبي عمير، ومجرى أصالة عدم الاشتباه الزائد من ابن أبي عمير نفسه.

بل على مقاربة الصدر ينبغي أن يكون احتمال كونه خارج دائرة الأربعمائة مساعداً على رفع درجة الاطمئنان في المقام؛ لأنّ مخرج الكسر سيكون أكبر والقيمة الاحتماليّة ستكون أقلّ في هذه الحال. بل إنّ الصدر يشير إلى أنّ تتبّع مرويّات ابن أبي عمير يؤكّد أنّ أغلبها كان عن غير الضعفاء، وهذا يقوّي احتمال أن يكون الوسيط المجهول من غير الضعفاء.

ويعود الصدر ليشكل على نفسه بأنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يكن هناك ما يرجّح كون الواسطة المبهمة أحد المضعّفين، فكلّما ازداد هذا الاحتمال أشكل انعقاد الاطمئنان، والمرجّح هنا هو نفس الإرسال، فبمجرّد أن يخفي ابن أبي عمير اسم الشخص فهذا نحو عدم اهتمام به وعدم إيلائه عنايةً، أو كأنّه لا يريد ذكره، وفي هذه الحال يكون نفس الإرسال موجباً لتقوية احتمال كون الواسطة هي أحد المضعّفين.

لكنّ الصدر يجيب مجدّداً عن هذه الإشكاليّة بمقاربة تاريخية تتصل بابن أبي عمير،

---

(١) يُشار إلى أنّ هذا هو تقويم الصدر لعدد الضعفاء، وإلا فإنّ الآخرين يختلفون بين كونهم اثنين لا أزيد، وبين ما يزيد عن العشرين شيخاً، كما تعرّضنا له في بحوثنا الرجاليّة.

وهي أنّ سبب إرساله معروف للطائفة، كما نصّ عليه الرجاليون، وهو ضياع كتبه وتلفها وتحديثه عن ذاكرته، ولهذا سكنوا لمراسيله، وفي هذه الحال ينخفض احتمال كون منشأ الإرسال هو عدم الاعتناء، فيعود الاطمئنان للانعقاد من جديد.

ب ـ وأمّا في الحالة الثانية (تعدّد الواسطة)، فالأمر يكاد يكون أوضح، لا من جهة أنّ هذه التعابير تفيد الشهرة أو الاستفاضة، فأقصاها وجود ثلاثة رواة، وهو غير كافٍ، بل من جهة أنّ ذكره تعبير: عن بعض أصحابنا، يفيد اهتمامه بهذا الخبر وبهذه الواسطة، وبهذا فإنّ الإشكاليّة الأخيرة السابقة في الحالة الأولى ترتفع تماماً هنا بل وتنعكس، وعليه فاحتمال كون الثلاثة هم جميعاً من الخمسة الضعفاء يساوي ضرب احتمال الواحد على أربعين في نفسه ثلاثة مرات، وتكون النتيجة ١ على ٦٤٠٠٠ وهذا أعلى درجات الاطمئنان.

ويرى الصدر أنّ هذه الطريقة قد تنفع أيضاً في غير مراسيل ابن أبي عمير، ممّن لهم مشايخ كثر، ويكون أكثرهم موثقاً، كمشايخ يونس بن عبد الرحمن[1].

هذه هي حصيلة المحاولة الجوابيّة الثالثة التي تحظى بأهميّة وخصوصيّة كما رأينا.

لكن سجّلت ـ وقد تسجّل ـ على هذه المحاولة بعض الإشكالات، وأبرزها:

الإشكال الأوّل: ما ذكره الشيخ مسلم الداوري، وحاصله أنّ السيد الصدر لاحظ نسبة الضعفاء إلى مجموع المشايخ، أي أنّه لاحظ الرواة، بينما المهم في المقام هو ملاحظة الروايات، فلابدّ لنا أن ننظر في روايات ابن أبي عمير عن مشايخه، ونقيس نسبة رواياته عن الضعفاء إلى نسبة رواياته عن غيرهم، فنأخذ النتيجة بعين الاعتبار، وهذا خللٌ وقعت فيه مقاربة السيد الصدر[2].

---

(١) انظر: مشايخ الثقات: ٤٠ ـ ٤٥.

(٢) انظر: أصول علم الرجال: ٤٠٧.

ويبدو لي أنّ هذا الإشكال ـ على وجاهته في نفسه ـ لم يطالع بحث السيد الصدر حتى النهاية، حيث أسلفنا أنّه بنفسه أشار لدور الرواة والمرويّات معاً في هذا الحساب فلا نعيد، ومعه لا حاجة لما أطال به بعض المعاصرين هنا[١].

وعلى أيّة حال، فهذا إشكال في آليّات ممارسة الاستدلال هنا، لا في أصله، ومن حسن الحظ أنّ مرويّات الأزدي عن الضعفاء قليلة جداً.

الإشكال الثاني: إنّ حجية الاطمئنان إنّما هي بالبناء العقلائي، والعقلاء لا يبنون على الاطمئنان الآتي من عدم انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ طرف من أطراف الشبهة.

ومعنى هذا الكلام أنّ وضع يدنا على خبر مرسل، وحصول الاطمئنان بعدم كونه من الروايات التي رواها ابن أبي عمير عن الضعفاء، لا ينفع في المقام.

وردّت هذه الإشكاليّة بردٍّ صحيح وهو أنّ العقلاء يعملون بالاطمئنان الناتج عن مثل إجراء عمليات حساب الاحتمال، ولا يميّزون بين مناشئ الاطمئنان[٢]، وهذا واضح.

الإشكال الثالث: ما ذكره الشيخ السبحاني، وحاصله إنّ النسب الاحتماليّة التي أوصَلَنَا إليها السيد الصدر هنا يمكن البناء عليها في مثل الأمور العادية في الحياة، لا في مثل الأمور الخطيرة والمهمّة جداً، والتي يحتاط فيها العقلاء في العادة، فاحتمال كذب خبر بنسبة ٨٠ في المائة ليس أمراً بسيطاً حتى نجري فيه قانون الحجيّة في قضايا الدين والشريعة، إلا إذا قيل بأنّ قبول الشارع بخبر الثقة كاشف عن رضاه بالعمل بالاطمئنان الذي يكون من هذا النوع[٣].

(١) انظر: قبسات من علم الرجال ٢: ١٩ ـ ٢٣؛ ولمزيد من الاطلاع انظر: أحمد أبو زيد، مدخل إلى نظريّة الاحتمال، القسم الثالث، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣١: ١٣٤ ـ ١٥١.

(٢) انظر: قبسات من علم الرجال ٢: ٢٣.

(٣) انظر: كليات في علم الرجال: ٢٦٩.

والجواب: إنّ الاطمئنان إذا كان حجّةً عقلائيّة وسكت الشارع عنه، فهذا معناه أنّه حجّة في الشريعة والدين، وبعد ذلك أيّ معنى للقول بأنّ قضايا الشريعة لا يبني فيها العقلاء بهذا المستوى؟ فهل يبني العقلاء على اليقين الأرسطي البرهاني في قضاياهم الخطيرة؟! فإذا بلغت القوّة الاحتماليّة مبلغاً قليلاً جداً فهذا كافٍ ما دام أنّه مصداق لعنوان الاطمئنان العقلائي.

نعم لو غيّر الشيخ السبحاني من عمليّة الإشكال هنا لكان إشكاله أقوى وأفضل، ولعلّ هذا ما قصده من تعبيره بالدرجة الضعيفة من الاطمئنان، وذلك عبر دعوى أنّ هذه النسب لا تشكّل اطمئناناً عقلائيّاً أساساً في غير صورة تعدّد الواسطة المبهمة؛ لأنّنا لا نرى أنّ نسبة الواحد إلى المائة مثلاً هي اطمئنان عقلائي يُحرز أنّ العقلاء يعملون به في القضايا الخطيرة، وإنّما وجدناهم يعملون به في القضايا العادية غير المهمّة لا لأجل كونه اطمئناناً، بل لعدم أهميّة الاحتياط والتثبّت فيها، فمن باب التسامح يعملون بها، لا من باب الاطمئنان.

وهذا إشكال لا بأس به ويستحقّ النظر، نعم الاطمئنان هو أن تكون الاحتمالات قليلة جداً كالواحد من الألف ونحوه.

والغريب أنّ الشيخ السبحاني يكلّف نفسه الردّ على ما ردّ عليه السيد الصدر، من فرضيّة أنّ إبهام الواسطة يرجع لعدم الاعتناء، فأجابه ـ وكأنّ الصدر يقبل بهذا الإشكال ـ بأنّ إبهام الواسطة عند ابن أبي عمير مرجعه إلى تلف كتبه، لا إلى عدم الاعتناء، فتصوير الشيخ السبحاني لمقاربة الصدر كان ناقصاً جداً، وكأنّه لم يقرأ البحث حتى النهاية أيضاً والله العالم! علماً أنّ مقاربته الشخصيّة للموضوع أخذ فيها عنصر الروايات دون الرواة وادّعى هناك تحصيل الاطمئنان[1]، وهو مطابق لكلام الصدر حتى في الواسطة الواحدة. ولعلّ الطبعة القديمة الأولى لكتاب مشايخ الثقات كانت ناقصة قياساً باللاحقة الثانية

(١) المصدر نفسه: ٢٧٠.

التي طبعت عام ١٤٠٩هـ.

نعم جوابنا عن إشكال السبحاني مبنيٌّ على تطبيق المعادلة الرياضيّة على الرواة لا على الروايات، وإلا فلو حسبنا الروايات فربما تكون النتيجة أقلّ من الواحد في المائة.

هذا، وقد أورد بعض الباحثين على السبحاني هنا بأنّ غير هذا الخبر معلوم أنّه حجّة، فنحن إذا كنّا نحتمل ضعف هذا المرسل، لكن في المقابل يوجد عندنا أغلبيّة المرسلات لا يحتمل فيها هذا، فأيّ احتياط أن نتركها لأجل خبر ضعيف محتمل؟! هل يحتاط العقلاء في ترك تسعة وتسعة خبراً صحيحاً لأجل خبر ضعيف لم يقطعوا بكذبه؟![1].

ولكنّ هذا الإشكال غير واضح بهذه الطريقة؛ لأنّ كون هذه الأخبار صحيحة السند واقعاً لا يصيّرها حجةً علينا بعد فرض عدم وصولها كذلك إلينا نتيجة إشكال الشبهة المصداقيّة نفسه، بل حتى لو كان عندي علمٌ إجمالي بصدور بعض هذه الروايات المرسلة صدوراً واقعيّاً عن شخص المعصوم، ففي هذه الحال تكمن المشكلة في أنّ روايات ابن أبي عمير المرسلة كثير منها محتفّ بروايات أخرى تثبته أيضاً، وكذلك كثير منها ورد في الأمور الترخيصية التي لا تجري فيها قوانين العلم الإجمالي، وبالتالي من الصعب التوصّل إلى علم إجمالي حجّة في مراسيله الإلزاميّة التي لم تثبت بدليل آخر قطّ.

الإشكال الرابع: ما ذكره بعض المعاصرين، وحاصله إنّ حجية هذا الاطمئنان الحاصل من إجراء حساب الاحتمالات إنما تنفع لو كنّا نريد أن نعمل برواية أو روايتين من روايات ابن أبي عمير، أمّا إذا كنّا نريد أن نعمل بجميع رواياته حسب الفرض وكافّة مرسلاته إلا ما رواه عن الضعاف صراحةً، ففي هذه الحال ينتفي الاطمئنان بعدم مصادفة المعلوم بالإجمال لواحدة من هذه الروايات، ولا ينفع وجود الاطمئنان في كلّ طرف لوحده، مع انتفائه في الأطراف مجتمعة كلّها أو غالبها[2].

(١) انظر: العميدي، تعويض الأسانيد ٣: ٣٩.

(٢) انظر: قبسات من علم الرجال ٢: ٢٣ ـ ٢٤.

وهذه الفكرة بالغة الأهميّة، وتنتج تعديلاً كبيراً في باب الشبهة غير المحصورة في العلم الإجمالي، وهو أنّه كلّما زاد عدد الأطراف التي نريد أن نخترقها ارتفع احتمال أن يكون أحد الرواة الضعاف فيها، وانتفى الاطمئنان بعدم وجوده، فكيف نبني هنا على الاطمئنان ونسلك هذا المسلك؟!

وقد أجاب هذا المعاصر عن هذا الإشكال بما حاصله أنّ المطلوب هو وجود الاطمئنان في كلّ طرف على حدة، ولا يضرّ عدم الاطمئنان بمطابقة جميعها للواقع، بل الذي يضرّ هو وجود اطمئنان مقابل بمخالفة الاطمئنان الأوّل للواقع، فلو فرضنا مثلاً أنّه صار لدينا اطمئنان بأنّ بين روايات ابن أبي عمير المرسلة بعض ما رواه حتماً عن المضعّفين، ففي هذه الحال يضرّ ذلك بإجراء عمليّة الحساب في المقام، أمّا مجرّد أنّنا لا نطمئنّ بأنّ في المجموع مطابقةً للواقع، فهذا لا يضرّ في حجيّة العلم الإجمالي[1].

وربما يقال: إنّ هذه الآليّة في معالجة الموضوع تبدو غير واضحة؛ فإنّه إذا كان مرجع الحجيّة في المقام إلى الاطمئنان العقلائي الرياضي، كما يظهر من مقاربة الصدر للقضيّة وفقاً لحساب الاحتمال، فإنّ اجتماع التطبيقات سوف يزيل هذا الاطمئنان، فهذا أشبه شيء بشخصٍ يعلم أنّ في العشرة آلاف إناء، واحدٌ فيه مادّة سامّة، ففي هذه الحال وإن كان يحصل له نوع طمأنينة لو أقدم على شرب واحد من ماء هذه الأواني، لكنّه كلّما أقدم على شرب الثاني ـ بعد فرض أنّ السمّ لا يظهر تأثيره إلا بعد أيّام، وأراد إجراء التجربة خلال هذه الأيّام ـ ازداد عنده احتمال أنّه تورّط في السمّ، وفي هذه الحال لا يُقدم العقلاء على الجمع بين مجموعة من الأطراف؛ لأنّ الاطمئنان الذي كان في أوّلها سوف يضعف تلقائيّاً، وسوف يرى أنّه عندما يشرب الإناء رقم ١٠٠٠ سيكون احتمال تورّطه في السمّ هو نسبة الواحد إلى العشرة، ولا يستطيع أن ينظر لكلّ إناء على حدة في عمليّة الحساب هذه.

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٤.

وإذا أردنا تطبيق فكرتنا على ما نحن فيه، يمكننا القول: إنّ الفقيه الذي يريد أن يعمل ويفتي معاً وفقاً لألف مرسلة من مراسيل ابن أبي عمير، فهو وإن كان يطمئنّ بأنّ المرسلة الأولى يبعد كونها مرويّةً عن ضعيف، إلا أنّه كلّما ضمّ ـ وأرجو التركيز على مفردة الضمّ ـ إلى هذا العمل عملاً آخر برواية مرسلة أخرى له، زاد عنده احتمال كونه قد عمل بخبر راوٍ ضعيف، وفي هذه الحال يكفينا أن ندّعي أنّ العقلاء لا يعملون وفقاً لعمليّة الضمّ هذه، بل يتحفّظون نتيجة فقدانهم الاطمئنان بتجنّب العمل بخبر الضعيف وسط هذه الأخبار حتى لو لم يحصل لديهم علم إجمالي بأنّهم وقعوا في العمل بالخبر الضعيف، وهذا ما يُنتج ترخيصهم في درجة من المخالفة الاحتماليّة، وعدم ترخيصهم في درجاتٍ منها وفي المخالفة القطعيّة.

وبعبارة أخرى إنّ إجراء حساب الاحتمال في رواية واحدة ينتج الاطمئنان بينما إجراؤه في مجموعة روايات لا يُنتجه، والمفروض أنّنا نريد العمل بمجموعة روايات لا بواحدة غير متعيّنة.

ولعلّ الذي سبّب الالتباس هنا هو تصوّر أنّ بيدنا حجّة غير الاطمئنان، كمبدأ حجيّة العلم الإجمالي، أو فقل: تصوّر أنّ بيدنا علماً مصدره المعرفي آتٍ من غير إجراء حساب الاحتمال الرياضي، ونبحث عمّا يسقط ذلك، فيما الحال أنّه ليس لدينا في المقام شيء من هذا القبيل، والمفروض أنّنا تخلّينا عن التمسّك بالعام ونريد حلّ المعضل وفقاً لحساب الاحتمال فقط، بحيث يُنتج لنا حساب الاحتمال اطمئناناً بعدم كون ما نعمل به من مراسيل الأزدي مرويّاً عن الضعيف.

ولا يرد علينا أنّنا نحتمل جداً بل قد نعلم إجمالاً بعدم صدور بعض الأخبار الصحيحة عن المعصوم، في مجموع الأخبار المعتمدة عندنا، ومع ذلك فنحن لا نترك الأخبار الحجّة للعلم الإجمالي بعدم مطابقة بعضها للواقع، وبالتالي فحتى لو حصل علم بكون بعض مرويّات الأزدي قد وقع فيه ضعيف، فإنّ مراسيله ـ نظراً لكثرتها ـ لا يضرّ

ذلك بها؛ للسبب عينه[١].

لأنّنا نقول: لو سلّمنا بأنّ الأخبار الصحيحة حصل فيها علم إجمالي من هذا النوع، إلا أنّ عندنا حسب الفرض دليلٌ حجّة يتعبدّنا بالعمل بما وصلنا عن الثقات، ومقتضى إطلاق هذا الدليل هو لزوم التعبّد ولو كنّا نعلم بالخطأ في الجملة في هذا العرض العريض من الأخبار؛ لأنّ مصلحة الشارع تكمن في الحفاظ على المساحة الكبيرة التي توصلها لنا الأخبار الصحيحة من واقع الشريعة، ولو ورّط ذلك المكلّفين ببعض ما هو مخالف للواقع، فمقتضى التزاحم الحفظي هو أنّ المولى يُلزمنا بالعمل بكلّ هذه الأخبار تعبداً، بهذا الملاك، وهذا متصوّر ثبوتاً، بل ومتوقّع خارجاً جداً، فإطلاق دليل الحجيّة يشمله بالتأكيد.

وهذا أمرٌ عقلائيّ تماماً، فالعقلاء يعلمون إجمالاً بأنّ بعض البيّنات القضائية لا تطابق الواقع، ومع ذلك لا يعملون بهذا العلم الإجمالي الواسع؛ لأنّ مصلحة التغاضي عنه أكبر من مصلحة العمل به وترك تلك البيّنات جميعاً. وهذا كلّه غير ما نحن فيه، حيث لا يوجد دليل يتعبّدنا بالعمل بمراسيل ابن أبي عمير مع العلم بوجود ضعاف فيها أو مع عدم إحراز وثاقة الواسطة.

وعوداً على بدء، قد يرتبك كلامنا فيما لو كانت بعض مراسيل ابن أبي عمير قد عملنا بها وكانت إلى جانبها أخبار صحيحة السند من رواةٍ آخرين، ففي هذه الحال، كلّما زادت هذه الظاهرة تناقصت فرص الإشكال الرابع هنا، فلاحظ وتأمّل جيداً.

إلا أنّه في مقابل كلّ هذا الإيراد الذي أوردناه، قد يقال ـ دفاعاً عن السيد الصدر ـ بأنّ مراده من نسبة الواحد إلى المائة مثلاً ليس في كلّ رواية منفردةً، بل مراده أنّ احتمال مصادفتنا لخبر ضعيف وسط المراسيل كلّها هو هذه النسبة لأنّ هذه النسبة هي الموجودة في أخبار المسانيد، وحيث إنّنا في المراسيل لا نعلم بأصل وجود روايات عن ضعاف، فإنّ

(١) انظر: السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

احتمال وجود رواية هو الواحد في المائة، فيرتفع الإشكال.

الإشكال الخامس: إنّ منهاج التفكير في المحاولة الجوابيّة الثالثة قائم على فرض أنّ ابن أبي عمير عندما روى المراسيل رواها على وزان المسانيد، ومن ثمّ فعندما نلاحظ أنّ عدد رواياته عن الضعفاء قليل جداً فسوف يساعدنا هذا الأمر في حساب احتمال كون المرسلة مرويّةً عن ضعيف، لكن هناك احتمال آخر وهو أن يكون الأصحاب بعد ابن أبي عمير قد غربلوا رواياته عن المضعّفين وحذفوها، فلم تصلنا إلا قليلاً، وتكون نسبتها في الواقع هي عُشر مجموع مسانيده، ففي هذه الحال سيرتفع احتمال كون بعض مراسيله عن الضعفاء، لأنّهم وإن غربلوا في المسانيد، لكنّهم لا يتمكّنون من الغربلة في المراسيل؛ لعدم علمهم بالراوي، وهذا الفرض ليس فيه أيّ اشتباه زائد من ابن أبي عمير، ولا فرض شيخ جديد له غير الأربعمائة، ولا فرض أنّ ابن أبي عمير روى عن المضعّفين عن قناعة بعدم وثاقتهم، وعليه فنتيجة الحساب غير دقيقة.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بأنّ دأب المتقدّمين لم يكن قائماً على فرز روايات الضعفاء وعدم نقلها، فهذا الاحتمال نسبته ضئيلة. نعم في مثل الشيخ الصدوق يوجد شيء قريب من هذا لكن لا يطابقه، فالأقرب أنّ نسبة رواياته المرسلة تقارب نسبة رواياته المسندة[1].

إلا أنّ هذا الجواب غاب عنه أنّه من الممكن أنّ الطائفة نتيجة تبانيها على أنّ ابن أبي عمير لا يروي عن غير الثقة شكّكوا في رواياته عن هؤلاء الضعفاء أصلاً، أو اطمأنّوا بعدمها، واعتبروا أنّ هذه الروايات مدسوسة على ابن أبي عمير، ولهذا حذفوها رغم كونهم لا يعملون على حذف روايات الضعفاء؛ لعلمهم بدسّها عليه، بل حيث إنّ هؤلاء الرواة كانوا من الضعفاء فإنّه يزداد احتمال كون مرويّاتهم ضعيفة في متنها أيضاً، فيزداد احتمال حذفهم لبعضها، ومجرّد أنّ الطائفة لم تكن تتحرّز عن نقل روايات الضعيف، لا يعني أنّها بالفعل لم تحذف الكثير من روايات الضعاف التي هي ضعيفة بحسب المتن

(١) انظر: قبسات من علم الرجال ٢: ٢٤ ـ ٢٦.

ومعارضة بما هو أقوى منها بكثير من القرآن وأصول الدين والمذهب وغير ذلك، كما هي عادة مدرسة ابن الوليد وربما الكثير من القميين.

وبعبارة أخرى: لم يتحرّزوا عن ذكر روايات الضعفاء شيء، وكونهم حذفوا الكثير من روايات الضعفاء التي هي ضعيفة عندهم شيء آخر، أو فقل: أدرجوا في كتبهم روايات الضعفاء التي وجدوا لها عاضداً، وتركوا الباقي.

ومثل هذه الاحتمالات ـ بصرف النظر عمّا إذا كانت تبطل محاولة السيد الصدر ـ يجب أخذها بعين الاعتبار في الحساب، حتى لو كانت ضعيفة في نفسها، رغم أنّها ليست ضعيفة دائماً.

الإشكال السادس: إنّ عمليّة الحساب التي أجراها السيد الصدر لا تصلح بشكل عام، بل لابدّ فيها من ملاحظة المرويّ عنه عبر الواسطة في مراسيل ابن أبي عمير، فمثلاً روى ابن أبي عمير في الكافي عن إسحاق بن عمار مع تعيين الواسطة عشرة روايات، وفي واحدة منها كان المنقري موجوداً، وهذا يعني أنّه عندما يروي مرسلاً عن إسحاق بن عمار، فإنّ احتمال كونه المنقري هو ١٠ في المائة، وليس واحداً في المائة، وهذا يفرض النظر التفصيلي في الموارد بين المسانيد والمرسلات، فلا يصحّ إطلاق عدم جريان الحساب ولا إطلاق جريانه[1].

وهذا الإشكال وجيه، وهو يرفع احتمال توسّط الضعيف تارةً ويخفضه حدّ إعدامه تقريباً أخرى، **لكنّ هذه الطريقة في المعالجة** قد يقال بأنّها نافعة لو أنّ هذه الروايات وصلت جميعاً لابن أبي عمير عبر الكتب، بمعنى أنّه وصلته كتب إسحاق بن عمار عبر عدّة طرق كان المنقري أحدها، بينما كتاب زرارة مثلاً وصله بطرق لم يظهر فيها المنقري، أمّا لو كانت هذه الطرق ـ خاصّة في تلك المرحلة ـ طرقاً شفويّة ولو بنسبة معتدّ بها، ففي هذه الحال لا نستطيع أن نقيس العمليّة بهذه الطريقة؛ لأنّ مجرّد أنّ المنقري لم يظهر في أيّ

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٦ ـ ٢٧.

سند إلى زرارة من طرف ابن أبي عمير، لا يعني أنّه لم يروِ عنه، إلا إذا كانت مسانيده عن زرارة كثيرة ولم يظهر المنقري في أيّ منها؛ لأنّ عدم ظهور الاسم في المسانيد لا يُضعف من احتمال وجود رواية له عنه، ووجود الاسم لا يقوّي وجود رواية أخرى له عنه، بخلاف عدم وجود اسمه على تقدير الكتب، فهذا يقوّي أنّه لم يرو له كتب زرارة أصلاً، ووجوده يقوّي احتمال أنّه روى له كتب زرارة، فيُحتمل أكثر أنّ له رواية أخرى لزرارة بطريقه، والأقرب في تلك الفترة أنّ الظاهرة الشفويّة لم تكن قد تلاشت تماماً بعدُ، فلابدّ من أخذ ذلك بعين الاعتبار.

لكن من الواضح أنّ جميع هذه الإشكالات التي ذكرت كانت ناظرةً إلى حالة وحدة الواسطة لا تعدّدها العرضي، وإلا فإنّ أغلب ـ إن لم نقل بأنّ جميع ـ هذه الإشكالات ضعيفة في فرض التعدّد العرضي.

الإشكال السابع: ما نضيفه في المقام، وهو أنّ إرسال ابن أبي عمير تارةً نلاحظه من خلال الواسطة الواحدة، وأخرى من خلال التعدّد العرضي للواسطة:

١ ـ فإذا لاحظنا الواسطة الواحدة، فهنا من الصحيح أن نقول بأنّ سبب إرسال ابن أبي عمير هو تلف كتبه، **رغم أنّنا لسنا متأكّدين من هذا**؛ لأنّه ثبت لنا بطريق ظنّي آحادي، ولا يمكن أن نتعامل معه على أنّه حقيقة تاريخيّة، لكن لو غضضنا النظر عن ذلك، لا يعني هذا الجزم بأنّ كلّ مراسيل ابن أبي عمير هي نتيجة نسيانه، فهذا شيء يصعب التأكّد منه، ولا توجد أيّ وثيقة عليه، بل مقتضى طبيعة الأشياء وملاحظة أحوال الرواة أنّه لا يكاد يخلو راوٍ أو محدّث من وجود مراسيل عنده، وفي هذه الحال نحتمل جداً أنّ بعض مراسيل ابن أبي عمير كانت ناتجة عن غير سبب تلف الكتب، وفي هذه الحال يحتمل أيضاً أنّ ذكره لكلمة (رجل) ونحو ذلك ولو في بعض الموارد، كان منشؤها التقليل من شأنه، فيرتفع احتمال وجود روايات مرسلة نقلها عن الضعاف، ويتأثر بذلك حساب الاحتمال الذي قدّمه الصدر.

قد تقول: إنّ هذا نقضٌ لقاعدة أنّه لا يروي إلا عن ثقة ولا يرسل إلا عن ثقة، والمفروض أنّ هذا البحث برمّته قائمٌ على فرض وجود هذه القاعدة.

والجواب: إنّ من المحتمل ـ كما ذكرنا في أسباب الإرسال ـ أنّ عدم ذكره لاسم الراوي لا لكونه غير ثقةٍ عنده، بل لكونه غير ثقة عند الآخرين، فلهذا كان يتحفّظ عن ذكر اسمه، وهذا يقويّ احتمال أنّه مضعّف عند غيره، ويؤثر على حساب الاحتمال.

وبهذه الطريقة يصعب جداً تحصيل اطمئنان بكون الواسطة المبهمة من الثقات، خاصّة بعد ما قلناه سابقاً، لاسيما عند التعليق على كلام الشيخ جعفر السبحاني.

٢ ـ وأمّا في حال تعدّد الواسطة، فقد نفى الصدر هذه القضية بأنّ ذكر كلمة (عن بعض أصحابنا) يمنح أهميّةً للطريق من قبل ابن أبي عمير، ويقلّل من فرص كون المنقول عنهم جميعاً من الضعفاء، وهذا أيضاً فيه نظر يؤثر على حساب الاحتمال عند الصدر، وهو:

أ ـ أن يكون ذكر ابن أبي عمير هذا التعبير ولو في بعض الموارد؛ لكونه يرى أنّ الرواة ضعفاء ولو عند غيره، لكنّ تعدّد الطرق جعل خبرهم قويّاً، فاستخدم في بعض الموارد هذا الأسلوب ليجبر ضعف الرواة والإرسال؛ لأنّك عندما تطلق هذا التعبير فأنت تريد تقوية الرواية لدى من لا يعرف هذه الأسماء، كما نقول نحن اليوم مثلاً: هذه الرواية وردت بخمس طرق، دون أن نبيّنها، مشيرين بذلك إلى قوّتها ومحاولين دفع الآخر للاقتناع بها، ويكون ذلك تبريراً منه لنقله هذا الخبر المرويّ من قبل الضعفاء أو غير الموثّقين.

ب ـ بل يحتمل أيضاً أنّ ابن أبي عمير لّما كان معروفاً متعهّداً بأنّه لا يروي إلا عمّن يثق به، لم يجد حاجةً عند تعدّد الطريق أن يذكره، فكان يستخدم هذا التعبير اختصاراً؛ نظراً لوضوح حجيّة روايته ولو في بعض الموارد.

ج ـ بل لعلّ تعبير الجماعة والرهط وبعض أصحابنا، يكون مصطلحاً خاصّاً لابن أبي

عمير كان يُعرف به، ولم نعد نعرفه به، وكان مثل مصطلح (العدّة) للكليني، ومن ثمّ فتكراره لا يمنع من وحدة الرواة فيه، فإذا أمكن ولو لمرّة واحدة أن يكونوا هم الضعفاء، فتكرار ذلك لن يكون بعيداً بحساب الاحتمال، ومع مثل هذه الاحتمالات كيف نجري حساب الاحتمال دون ملاحظته؟

بل إنّ مشكلةً أخرى قد تظهر عندما نحتمل أنّ كلمة (عن رجل) وكلمة (عن بعض أصحابنا) ليست من ابن أبي عمير نفسه ولو في جملةٍ من الموارد، وإنّما هي ممن روى عن ابن أبي عمير، ولكنّه لم يشأ ـ لسببٍ أو لآخر، مثل كونهم ضعفاء عند بعض علماء الرجال ـ ذكر اسم الرجل أو العدّة، فاختصر بهذا التعبير، وربما يكون هو الذي نسي وليس ابن أبي عمير اسم من روى عنه الأزدي، ومع هذا الاحتمال كيف يمكننا التعامل مع حساب الاحتمال بالطريقة التي ذكرها الصدر؟ فإنّ الأرقام تتأثر بهذا جداً، وقد يوجب ذلك تقليل عدد مراسيله الواقعيّة، كما لو فُرض أنّ خُمس مراسيله لا يرجع إرساله فيها إليه.

بل إنّ الإنسان ليستثار ذهنه في ظاهرة تنويع ابن أبي عمير تعابيره بين رجل وجماعة، فكيف يتفق أنّه يذكر أنّ من روى عنه هذه الرواية هو رجل أو هو جماعة، وفي مئات المواضع، لكنّه لا يذكر اسمه ولا اسم واحدٍ من هذه الجماعة، ألا يثير ذلك احتمال أنّ بعض هذه الوسائط الساقطة والمبهمة لم تكن من ابن أبي عمير نفسه أو كان في الأمر ما يريب؟ ولعلّ الناقل عن الأزدي حذفها لكون الواسطة فيها كانت من الضعفاء عند الطائفة أو عند بعض العلماء.

والنتيجة التي نخرج بها أنّ المحاولة الجوابية الثالثة تعاني من نقص، وذلك:

١ ـ عدم تسمية هذه النسبة الضئيلة في حال وحدة الواسطة بأنّها اطمئنان، لو أعملنا القاعدة في الرواة.

٢ ـ احتمال ممارسة الأصحاب غربلةً ما في مسانيده، تشوّش لنا الصورة في مراسيله.

٣ ـ ضرورة التفصيل في مراسيله ـ في الجملة ـ بحسب من روى عنهم بالواسطة.

٤ ـ احتماليّة عدم ذكره بعض الأسماء لكونهم موثّقين عنده، مضعّفين عند بعض الطائفة، أو احتمال كون هذا الحذف مرجعه لمن روى عنه ولو في بعض الموارد. وغير ذلك.

بقي شيء، وهو أنّ قاعدة توثيق مشايخ ابن أبي عمير وتصحيح مراسيله تجري في مشايخه المباشرين ومراسيله التي بواسطة واحدة، أمّا لو فرضنا أنّ ابن أبي عمير روى عن زيد الذي روى عن بكر عن الإمام روايةً، ففي هذه الحال نقول بوثاقة زيد، لكنّ القاعدة لا تُثبت وثاقة عمرو كما بحثناه في علم الرجال، فإذا قال ابن أبي عمير: عن بعض أصحابنا، واحتملنا أنّ هذا البعض هو متعدّد طولاً لا عرضاً، أي أنّ مراده هو أنّ أحد أصحابنا روى عن غيره عن الإمام، فما هو الحكم في هذه الحال؟ أليس من المفترض أن لا يؤخذ بالقاعدة ولا يجري حساب الاحتمال أصلاً؟ وابن أبي عمير له بالفعل روايات عن الإمام الصادق بواسطة واحدة وله عنه روايات بواسطتين، فإذا أرسل عن الصادق بجملة: عن بعض أصحابنا، ارتفع احتمال أنّ الواسطة متعدّدة طوليّاً في هذه الحال، ومن ثمّ فمثل هذه المراسيل يجب إخراجها من الحساب، وعدم القول بحجيّتها.

والذي يظهر ـ وفاقاً لبعض العلماء[1] ـ أنّه لو كانت الواسطة متعدّدة طوليّاً لكان سبيل بيان السند مختلفاً في العادة، فيلتزم بدعوى ظهور هذا السند في الواسطة الواحدة، وذلك أنّه كان ينبغي أن يقول: عن رجل عمّن ذكره، أو عن بعض أصحابنا عمّن ذكره، ولمّا لم يستخدم هذا التعبير، كشف ذلك عن أنّ مراده هو الواسطة الواحدة، فيرتفع الإشكال[2].

طبعاً توجد هنا مشكلتان:

المشكلة الأولى: إنّه لو بني على أنّ سبب إرسال ابن أبي عمير هو تلف الكتب

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٧.

(٢) المصدر نفسه.

والتحديث ممّا سلف له في أيدي الناس أو من حفظه، فنحن أمام مشكلة حقيقيّة عقلانيّاً وحسابيّاً، وهي أنّه لو حدّث ممّا هو من رواياته في كتب الناس، فالمفروض أنّها مسندة فلماذا ذكرها مرسلةً؟! ولو حدّث من رواياته التي في كتب الناس والتي لم يُذكر فيها سند أو حدّث عن حفظه، فكيف يمكن الوثوق بحفظ شخص لكون الواسطة واحدة أو واسطتين مع عدم تذكّره أسماء الرواة؟! فلو أنّنا تجاوزنا مشكلة حفظه المتن حال نسيانه السند، والحقّ هو تجاوز هذه المشكلة، إلا أنّ احتمال خطئه في عدد الواسطة واشتباهه فيها ونسيانه لحالها ليس قليلاً لو كان يعتمد على حفظه الذي تضعضع حسب الفرض، وأصالة عدم الاشتباه الزائد تجري، لكن في غير مثل هذه الحال التي يرى العقلاء فيها أنّ هناك معطيات تفرض قوّة احتمال اشتباهه ونسيانه، فإذا روى خبراً وكان الإمام المرويّ عنه ممّن يُعلم أو يُحتمل جداً أنّه يروي عنه بواسطتين، فمن الممكن أنّه نسي أنّه روى بواسطة أو واسطتين فذكر كلمة: عن بعض أصحابنا، غيرَ ناظرٍ إلى التعدّد العرضي أو الطولي، بل مشيراً إلى أنّ هذه الرواية جاءتني عن الصادق عن بعض أصحابنا، دون أن يذكر تفاصيل وصول الرواية إليه.

ولا نريد هنا أنّ نقول بأنّ ابن أبي عمير كان شاكّاً عندما قال هذه الجملة، فيرد علينا أنّه لو كان كذلك كان مقتضى الأمانة أن يرفع الحديث، لا أن يقول مثل هذه التعابير.. وإنّما نقول بأنّه تصوّر أنّه أُخبر بوسائط عرضيّة عن الإمام، والحال أنّ الرواية كانت بواسطتين وهو الذي نسي ذلك، بلا فرق بين كون الوسائط العرضيّة موجودة أو غير موجودة كثرتها أصلاً، وفي هذه الحال كيف يُطمأنّ في شخص هذه حاله أنّه لم يقع في اشتباه ولو في بعض الموارد، وهذا ما يضاف كإشكال على أصل الأخذ برواياته المرسلة في هذه الحال.

المشكلة الثانية: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّه توجد بعض المعطيات التي تشكّك في كون الواسطة واحدة حتى مع هذا التعبير من ابن أبي عمير، مثل:

أ ـ عدم وجود أيّ رواية مرسلة له بسند مزدوج متعدّد طولاً، مع أنّ له روايات كثيرة في الإسناد هكذا، فهل يعقل أنّه لا توجد له أيّ رواية مرسلة بهذا الشكل؟

وأُجيب بأنّه في حالات تعدّد الواسطة في المراسيل كان ابن أبي عمير يرفع الحديث، وهذا موجود متداول عنه في الكتب الحديثيّة، وهو كافٍ في رفع هذه الحيثيّة.

وهذا الجواب جيّد هنا لكنّه لا يرد على المشكلة الأولى التي أثرناها آنفاً؛ لأنّنا هناك كنّا نفترض احتماليّة السهو والخطأ في ابن أبي عمير نفسه، أمّا هنا فنفرض أنّه متذكّر لكنّه يستخدم التعابير بدقّة بين الإرسال والرفع، فلاحظ جيّداً.

ب ـ وجود بعض الروايات المرسلة لابن أبي عمير عن بعض أصحابه أو عن رجل عن الإمام الباقر، ومن المقطوع به أنّه لا يروي عنه بواسطة واحدة.

وأُجيب بما ظاهره أنّه لو سلّمنا أنّه لم يلقَ ابنُ أبي عمير أحداً ممّن لقي الباقر عليه السلام من المعمّرين، لكانت هذه الموارد كاشفةً عن كون الواسطة قد حذفت في السند، لا أنّ ابن أبي عمير هو الذي استخدم هذا التعبير.

ج ـ إنّنا لو تتبّعنا روايات ابن أبي عمير، لرأينا في موارد يذكر مرسلاً عن رجل أو عن بعض أصحابنا عن الإمام، والرواية بعينها تذكر مسندة في كتابٍ حديثي آخر، عن ابن أبي عمير عن فلان عن فلان بأسمائهم، وهذا يعني أنّه استخدم التعبير في مورد الإرسال، وانكشف أنّه كان واقعاً مسنداً بواسطتين.

وأُجيب بأنّ هذه الموارد القليلة للغاية، لعلّها كانت نقلين، وليستا رواية واحدة، وهذا كافٍ في رفع المشكلة، خاصّة مع وجود بعض الاختلاف في النصّين المنقولين في هاتين الروايتين[1].

ونشير أخيراً إلى أنّ حساب طرق ابن أبي عمير، لا يكفي فيها أن ننظر في مرويّاته في كتب الحديث، لنرى كم روى عن الضعفاء، بل لابدّ من النظر في كتب الفهارس وطرق

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٧ ـ ٣٠.

المشيخات، لنرى هل وقع ابن أبي عمير في الطرق إلى كتب الضعفاء أو لا؟ فلو وقع في الطرق وبنينا ـ على ما رجّحناه في علم الرجال ـ أنّ هذه الطرق هي طرق رواية حقيقيّة ـ ولو في الجملة ـ للكتب والنسخ، فهذا يعني أنّ ابن أبي عمير روى كتب الضعفاء، ولو لم تنقل كتب الحديث مرويّاته عنه كتب الضعفاء، وهذه مجرّد فكرة وإن كان ربما لا يوجد لها تطبيق على ما يبدو.

والنتيجة النهائيّة في مراسيل ابن أبي عمير، أنّه إذا لم نبنِ على صحّة القاعدة الرجاليّة فلا وجه أبداً لتصحيح مراسيله، وأمّا إذا بنينا عليها فمراسيله التي وقعت بواسطة واحدة لا وجه لحجيّتها أبداً، أمّا ما وقع بواسطة متعدّدة فربما يمكن تحصيل الاطمئنان لو كانت هذه الواسطة أكثر من شخصين، كما لو استخدم تعبير رهط أو جماعة، وإن كان مقتضى ما تقدّم عدم استقرار النفس بهذا الاطمئنان الذي تميل إليه، إلا لو قارنّا جميع مرويّاته المرسلة ورأينا أغلبها معتضداً بأخبار صحاح، فهذا يقوّي جداً احتمال أنّ الوسائط عامّة في المراسيل كانت من الثقات، وإن كان يمكن القول بأنّه من صحاح الأحاديث التي اختارها ابن ابي عمير مما أخذه من الضعفاء.

وما تقدّم في ابن أبي عمير تطبّق قواعده في سائر مراسيل الثلاثة، وإن كان تطبيقها هناك أصعب، ويقع أكثر لصالح النتيجة التي توصّلنا إليها هنا.

٥.٢.٢. مراسيل الشيخ الصدوق

تشتمل موسوعة (كتاب من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، على عدد كبير من الأخبار المرسلة، قيل: إنّها تبلغ الثلث، ومشكلة الكثير من هذه المرسلات بل أغلبيّتها، أنّ الصدوق يكاد لا يذكر السند فيها أساساً، بل يصدرها تارةً بجملة: قال النبي أو قال الإمام الفلاني، وأخرى بجملة: روي عن النبي أو روي عن الإمام الفلاني.

يقول الشيخ البهائي: «وقد عدّدنا ما اشتمل عليه هذا الكتاب من المراسيل فبلغت

ألفين وخمسين حديثاً، وأمّا مسانيده فثلاثة آلاف وتسع مأة وثلاثة عشر حديثاً، فجميع الأحاديث المودعة فيه خمسة آلاف وتسع مأة وثلاثة وستّون حديثاً»[١].

وقد سبّب وجود هذه الأخبار جدلاً بين علماء الإماميّة في إمكانية الاعتماد عليها رغم إرسالها أو عدم ذلك، وظهرت في هذا المجال عدّة أقوال:

القول الأوّل: نفي الحجيّة، الأدلّة والمعطيات

وهو القول الذي لا يرى حجيّةً لكلّ هذه المراسيل إلا ما خرج بالدليل؛ لأنّ الطريق غير كامل، بل في أغلب الأحيان لا يكون هناك سندٌ أساساً كما قلنا، وحيث إنّ الواسطة غير معلومة، لا يمكن الأخذ بالخبر؛ لعدم إحراز كونه مشمولاً لدليل حجيّة خبر الثقة؛ لاحتمال عدم كون الراوي ثقة، فنطبّق على المورد القاعدة العامّة للإرسال.

يقول السيد مصطفى الخميني: «فإنّ مرسلات الصدوق عندي غير نقيّة مطلقاً؛ لأنّه كان صافي الضمير سريع الوثوق»[٢].

ولابدّ لهذا القول أن ينفي كلّ الأدلّة والمقاربات التي تقدّمها سائر الأقوال في هذه القضيّة، وإلا فإنّ تلك الأقوال تحاول بمقارباتها أن تتلافى المشكلة التي يثيرها هذا القول هنا.

وقد اختار هذا القول جمعٌ من العلماء، من أمثال السيد محسن الحكيم، والسيد الخوئي، والعلامة المامقاني، والسيد محمّد باقر الصدر وغيرهم[٣].

(١) البهائي، الحاشية على كتاب من لا يحضره الفقيه: ٣٦؛ وانظر: السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٣٨٣.

(٢) مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٨: ٣٨١.

(٣) انظر: الخوئي، المعتمد في مناسك الحجّ ٢: ٢٦٧؛ ومصباح الأصول ٢: ٥١٩ ـ ٥٢٠؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ٢٦٦ ـ ٢٦٩؛ والصدر، مباحث الأصول، ق٢، ج٣: ٢٢٠؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢١١؛ والأردبيلي، فقه القضاء ٢: ١٩٥؛ والتبريزي، كفاية

القول الثاني: حجيّة تمام مراسيل الصدوق، توليفة نقديّة

القول الثاني: حجيّة تمام مراسيل الصدوق واعتبارها كمراسيل ابن أبي عمير، وقد ذهب إلى هذا القول عددٌ من العلماء، حيث اعتبروا أنّ مراسيل الصدوق لا تقصر عن مراسيل الثلاثة(1).

يقول الشيخ البهائي الذي اختار هذا القول: «هذا الحديث كتاليه من مراسيل المؤلَّف ره، وهي كثيرة في هذا الكتاب تزيد على ثُلث الأحاديث الموردة فيه، وينبغي أن لا يقصر الاعتماد عليها من الاعتماد على مسانيده، من حيث تشريكه بين النوعين من كونه ممّا يفتي به، ويحكم بصحّته، ويعتقد أنّه حجّة بينه وبين اللهّ سبحانه.. وقد جعل أصحابنا قدّس اللهّ أرواحهم مراسيل محمّد بن أبي عمير ره كمسانيده في الاعتماد عليها؛ لما علموا من عادته أنّه لا يرسل إلّا عن ثقةٍ، فجعل مراسيل المؤلّف طاب ثراه كمراسيله (كمسانيده) نظراً إلى ما قدّره في صدر الكتاب، جارٍ على نهج الصواب»(2).

والمستند لهذا القول هو أنّ الشيخ الصدوق ذكر في مقدّمة الفقيه أنّه لا يورد فيه إلا ما يراه حجّة بينه وبين ربّه ويفتي به، وهذا معناه أنّه يحكم بصحّة هذه الروايات التي يعتمدها في هذا الكتاب، وهذا كافٍ في التوثيق والتصحيح.

وإذا صحّ هذا الكلام، يلزم تصحيح مراسيل كلّ من يظهر منه العمل بما أورده، ولو كان غير الشيخ الصدوق.

ويمكن أن يُجاب عن هذا الكلام بهذه التوليفة:

الأصول دروس في مسائل علم الأصول ٥: ٨٠؛ والإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(١) انظر: ذخيرة المعاد ج١، ق٢: ١٨٥، ١٩١؛ ونسبه المحدّث النوري إلى الشيخ سليمان البحراني في المستدرك ٥: ٥٠٢؛ وعلي الصدر الحسيني، الفوائد الرجاليّة: ٢١٣؛ ويظهر من الكلباسي في الرسائل الرجاليّة ٣: ٤٧٢ ـ ٤٧٦، ذلك لو حذفت الواسطة لا ما لو أُبهمت.

(٢) البهائي، الحاشية على كتاب من لا يحضره الفقيه: ٣٥ ـ ٣٦؛ وانظر له: الحبل المتين: ١١ ـ ١٢.

أ ـ إنّ هذا الكلام بحاجة لإثبات أنّ مسلك الصدوق هو حجيّة خبر الثقة فقط، لا حجيّة الخبر الموثوق، وبالتالي فإذا اعتمد على خبر فهو بالضرورة يرى أنّ جميع رواته ثقاتاً، وهذا كافٍ في توثيق السند والاحتجاج به.

إلا أنّ إثبات هذه الدعوى في غاية الصعوبة، فإنّ مسالك القدماء ـ ومنهم الصدوق جزماً أو احتمالاً ـ قائمة على الخبر الموثوق، كما حقّقناه في كتابنا نظريّة السنّة، فكيف لنا أن نتأكّد أنّ معياره الوحيد هو الوثاقة، حتى نقول بأنّه لا يمكن أن يعتمد على خبر إلا إذا كان رواته ثقاتاً؟ وسيأتي مزيد توضيح لهذه النقطة إن شاء الله.

ب ـ إنّه حتى لو كان مسلك الصدوق هو حجيّة خبر الثقة، لكن من الممكن أنّه يعتمد على بعض النظريّات المساعدة في باب حجيّة الأخبار، فيصحّح بعض الروايات على أساس ذلك، دون أن نكون نحن مؤمنين بهذه النظريّات، مثل أن يرى أنّ عمل الأصحاب جابر لضعف السند أو إعراضهم موهن، أو أنّ تعدّد الطرق كافٍ في تحصيل اليقين بالصدور ولو كانت ضعيفةً برمّتها أو غير ذلك، وهذا يسلكه حتى بعض القائلين بحجيّة خبر الثقة، فضلاً عن الموثوق كما هو واضح.

ج ـ إنّه بناء على الفقرتين السابقتين، من الممكن أنّ الصدوق حصل له يقين أو وثوق بالصدور فذهب للقول بالحجيّة، واعتمد على هذه الروايات وأفتى بها، واجتهاده ليس حجّةً علينا، فلعلّنا لو بلغتنا تلك القرائن التي اعتمدها وأوجبت له الوثوق بالصدور، لم توجب لنا ذلك إلا في بعض هذه الروايات لا في جميعها، فبأيّ وجهٍ نكون ملزمين بما اعتقد به الصدوق؟!

د ـ ما ذكره بعضهم[1]، من أنّه لو كان هذا صحيحاً، للزم أن يكون كلّ من ذكره الصدوق في كتابه ثقة عنده، مع أنّنا لم نجد أحداً منهم يجعل من التوثيقات الرجاليّة ورود اسم الراوي في كتاب من لا يحضره الفقيه، فالطائفة لم تعمل بهذا المسلك.

(١) انظر: مقباس الهداية ١: ٢٦٦.

ولا بأس بهذا تأييداً.

هـ ـ ما ذكره بعضهم أيضاً(١)، من أنّنا رأينا الصدوق لم يفِ بما تعهّد به في مقدّمة الفقيه، فلا يحصل وثوق بتعميم هذه القاعدة.

وهذا مبني على النقاش في هذه القضيّة وأنّه وفى أو لا؟ وقد فصّلناه في علم الرجال.

وعليه، فالقول الثاني غير صحيح.

القول الثالث: التفصيل بين جزميّات الصدوق وغيرها، الأدلّة والملاحظات

القول الثالث: التفصيل بين ما صدّره الصدوق أو قامت القرينة من كلامه على أنّه يقدّمه بنحو البتّ والجزم، مثل: قال النبي أو قال الصادق أو نحو ذلك، وما لم يصدّره بهذه الطريقة بما لا يفهم منه أنّه جازم بصدوره، مثل: روي عن الصادق أو وفي الرواية عن الصادق أو غير ذلك، ففي الحالة الأولى نلتزم بأنّ المرسَل حجّة دون الحالة الثانية.

ومن أوائل من ذهب إلى هذا القول الميرداماد، ثم تبعه على ذلك جماعة من المتأخّرين، منهم الميرزا النائيني، والسيد الخميني وغيرهما، وكان السيد الخوئي يبني على هذا التفصيل في فترة سابقة من حياته(٢). وبعض أدلّة هذا القول تصلح للتعميم لبعض المحدّثين غير الصدوق أيضاً.

الجدير بالذكر أنّ فكرة التمييز في الاعتبار بين الجزم وغيره في عبارات المحدّث موجودة عند أهل السنّة، حيث فصّلوا في الأحاديث المعلّقة في الصحيحين بين ما كان تعليقه بصيغة الجزم وغيره(٣).

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر: الميرداماد، الرواشح السماويّة: ٢٥٥؛ والنائيني، كتاب الصلاة ٢: ٢٦٢؛ والخميني، كتاب البيع ٢: ٦٢٨؛ والفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة (الصلاة) ١: ٢٥٠؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٤٩٧.

(٣) انظر: ابن الصلاح وفقاً لما نقله عنه النووي في شرح مسلم ١: ١٩؛ ونور الدين عتر، منهج النقد

ويمكن أن يستدلّ لهذا القول بأكثر من وجه:

الوجه الأوّل: في الحالة الأولى عندما يجزم الصدوق بالصدور فإنّ معنى ذلك أنّه لابدّ أن يكون الخبر مقطوعاً به عنده، ومن ثمّ فلا يعقل أن يكون كذلك ويكون ضعيفاً لا حجيّة له، بل لعلّ هذا معنى ما يقال: من أسند فقد أحالك، ومن أرسل فقد حكم لك أو تكفّل لك، أمّا في الحالة الثانية، فحيث إنّ الصدوق لم يجزم بصدور الحديث فهذا معناه أنّه لا نستطيع التأكّد من صدوره عنده أو حجيّته لديه، ولا في لوح الواقع ونفس الأمر، فلا يكون حجّةً. بل قد يقال ما هو أكثر من ذلك، من أنّ التعبير بمثل كلمة (روي) يشي بالتضعيف عنده، وأنّ القضيّة غير مؤكّدة الصدور أو الحجيّة لديه.

ولكنّ النقاش في هذا الوجه واضح؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ مجرّد جزم الصدوق بصدور الخبر ولو كان قريباً من زمن النصّ لا يلازمه جزمنا بذلك، مع بنائه على مسلك الوثوق، فهذه قضايا اجتهاديّة فيها طابع حدسيّ واضح، فلعلّه وثق بالصدور لعوامل دون أن نثق نحن بالصدور بسبب تلك العوامل، نعم وثوقه بالصدور قرينة وثوقيّة بالنسبة إلينا، لكنّها ليست دليلاً كافياً لإثبات الحجيّة للخبر، فضلاً عن الاطمئنان بصدوره.

ويؤيّد ما نقول من أنّ الصدوق قد يحصل له وثوق بحجيّة خبر أو بصدوره، لكنّه لا يحصل لنا، أنّ الصدوق يذكر في الفقيه: «وقال عليه السلام: عشرة أشياء من الميتة ذكيّة: القرن، والحافر، والعظم، والسنّ، والإنفحة، واللبن، والشعر، والصوف، والريش، والبيض. وقد ذكرتُ ذلك مسنداً في كتاب الخصال في باب العشرات»[١]، وعندما نراجع الخصال نجد الخبر ضعيف السند[٢]، الأمر الذي يوحي بأنّ تصدير الصدوق بمثل

في علوم الحديث: ٣٧٥ ـ ٣٧٨.

(١) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٧.

(٢) الصدوق، الخصال: ٤٣٤.

(قال)، لا يعني شيئاً أزيد بالضرورة عن مثل وجود سند كسائر الأسانيد، الأمر الذي لا يفرض الوثوق أو الحجيّة بالنسبة إلينا، فرفع مستوى توقّعاتنا من جزميّات الصدوق وأنّ خلفها ما يوثق به غير واضح.

ولهذا نجد السيد الخميني القائل بهذا التفصيل بين جزميّات الصدوق وغيرها، يستثني حالة ما إذا أحرزنا السند الذي اعتمده الصدوق وتبيّن لنا أنّه ضعيف[1]. فإنّ هذه الحالة بعينها تستدعي من الإمام الخميني التوقّف في أصل اعتبار جزميّات الصدوق، لا التفصيل. إلا إذا قيل بأنّ ما ذكره الصدوق في الخصال كان أحد الأسانيد فقط!

هذا، وقد ذكر الشيخ التبريزي أنّ بعض مراسيل الصدوق عثرنا على إسناده لها في كتاب آخر من كتبه، ووجدناه ضعيفاً[2].

ثانياً: هل حقّاً عندما يقول الصدوق كلمة (قال) يكون جازماً بالصدور، وهل حقّاً لديه دقّة في هذا التعبير بحيث يريد هنا شيئاً، وفي تعبير (روي) شيئاً آخر؟

قد يُناقش ـ كما ذكره بعض المعاصرين ـ في أصل هذا التفكيك في العبارات من حيث مفاداته، بما يؤدّي إلى انهيار الوثوق بأصل هذا الدليل والقول كلّه، وذلك لعدّة قرائن:

أ ـ لقد تمّت ملاحظة مسانيد الصدوق، فرأيناه في موضع يقول: روى العلاء عن محمّد بن مسلم، وفي موضع آخر يقول: روي عن العلاء عن محمّد بن مسلم، مع أنّ السند واحد إلى العلاء في المشيخة، وهذا كاشف عن أنّ الصدوق ليس له قصد خاصّ من وراء هذا التعبير.

ب ـ إنّ في الفقيه مئات المراسيل الجزميّة، ولا يعقل أنّها وصلت جميعاً للصدوق بالتواتر أو عبر الثقات بالاتفاق، يكشف عن ذلك إجراء مقارنة بين الفقيه وسائر الكتب

---

(١) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ١٥٤.

(٢) التبريزي، تنقيح مباني العروة (الصلاة) ٢: ١٩١.

الأربعة، حيث سنجد تلك الروايات معلومة الأسانيد، وبعضها صحيح وبعضها ضعيف، فكيف تسنّى للصدوق تحصيل العلم بصدور هذه الروايات ووثاقة رواتها عبر معرفة طرق لها لم يطّلع عليها الكليني نفسه، مع أنّ الكليني أقدم منه وأوسع اطّلاعاً وتتبّعاً[١].

وهذه المناقشة جيدة، إلا في شقّها الثاني، حيث قد يقول الفريق المنتصر لحجيّة جزميات الصدوق بأنّ عدم نقل الكليني وأمثاله لسائر الطرق لا يكشف عن عدم وجودها، تماماً كما تشير إليه عبارات الطوسي في المشيخة، من الإحالة على طرق الأصحاب في الفهارس، فمجرّد أنّ الكليني روى بطريقٍ واحد لا يعني أنّه لم تكن لديه طرق أخرى، بحيث أوجب المجموع الوثوق والتواتر عند الصدوق خاصّة على مثل مسلك من يقول بأنّ الوسائط بين المحمّدين الثلاثة وأصحاب الكتب هي وسائط تيمنيّة تبرّكيّة، وإلا فإنّ الكتب معلومة النسبة لأصحابها.

إلا أنّ هذا الجواب غير مقنع؛ فإنّنا نتحدّث عن مئات المراسيل، فما هذه الصدفة في كونها بأجمعها حازت على طرق متواترة، لم تُنقل إلينا، مع أنّنا نجد حضور غيرها من المسانيد أقوى وأفعل في الاجتهاد منها عبر التاريخ، فالأمر لو كان لبان.

ولعلّ ما يعزّز كلّ ما نقول في أصل هذه المناقشة الثانية، أنّ استخدام هذه التعابير في موضع بعضها بعضاً (قال ـ روي) شائع بين العلماء، كما يقرّ بذلك المحقّق الكاظمي في كشف القناع[٢]. بل إنّ شهادة الصدوق في المقدّمة بأنّه لا يورد إلا ما يحتجّ به يفرض ـ لو أخذنا به ـ أنّ كلّ مروياته حجّة عنده، فما الفرق بين (قال) و (روي)، مادام جازماً بالصدور واقعاً أو تعبّداً، كما أفاده السيستاني[٣].

---

(١) انظر: قبسات من علم الرجال ٢: ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) انظر: كشف القناع: ٤٠٧.

(٣) انظر: علي السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٨٧ ـ ٨٨.

هل كان الصدوق من أنصار نظريّة خبر الثقة أو الموثوق؟

الوجه الثاني: ما ذكره بعض العلماء، كالسيد الخميني، وحاصله أنّ جزميّات الصدوق شهادة منه بوثاقة الرواة الواقعين في السند، ولهذا كان الناقل مطمئنّاً بالصدور، والصدوق من المتقدّمين، فدعوى أنّ ثبوت الوثاقة عنده لا ينفعنا؛ لاحتمال من وقع في السند هو شخص مجروح عندنا، مردودةٌ؛ بكون الصدوق قريب عهد بعصر النصّ، ومعرفته بأحوال الرواة غير مستندة إلى الاجتهاد المحتمل للخطأ، بل إنّ توثيقه لا يقصر عن توثيق النجاشي وغيره من أئمّة علم الرجال[1].

ويمكن أن يناقش هذا الكلام من أكثر من جهة:

أوّلاً: إنّ مجرّد قرب الصدوق من عصر النصّ لا يوجب دوماً ترجيح تعديله على جرح غيره، كما هو واضح، خاصّة لو اتفق في مقابله الطوسي والنجاشي على تضعيف شخص، بل إنّه لا يعلم أنّ المضعِّف متأخّر زماناً على الموثّق، فلعلّ المضعّف معاصر للصدوق أو سابق عليه زماناً كابن فضال وابن شاذان وابن نوح والغضائري وابن عقدة وأمثالهم، فما وجه البتّ بقانون كلّي في ترجيح تعديل الصدوق على جرح غيره، بعد كون القاعدة الغالبيّة هي التساقط؟!

نعم لو ذكر السيد الخميني أنّ مجرد احتمال وجود مضعِّف لا يضرّ بالأخذ بالتوثيق؛ لعدم ثبوت المعارض، كان أفضل؛ إلا إذا قيل بأنّ الإنسان وسط هذا الكمّ الهائل من المراسيل قد يصعب عليه الاطمئنان بعدم وجود ضعيف بينها جميعاً، بل يطمئنّ بوجود من هو مضعّف فيها.

ثانياً: هل يوجد دليل على أنّ معيار الصدوق هو الوثاقة دائماً حتى نطلق الكلام بكون جزمه توثيقاً لرجال السند المحذوفين أو لا؟

عُمدة ما يمكن أن يُذكر في هذا السياق الآتي:

---

(١) انظر: الخميني، كتاب الطهارة (بتقرير اللنكراني): ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

١ ـ ما نقله الشيخ الطوسي عن الصدوق، وذلك في ترجمته لسعد بن عبد الله الأشعري في الفهرست قال: «سعد بن عبد الله القمّي، يكنى أبا القاسم، جليل القدر.. فمن كتبه كتاب الرحمة.. وكتاب المنتخبات.. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدة من أصحابنا.. قال ابن بابويه: إلا كتاب المنتخبات، فإنّي لم أروها عن محمد بن الحسن إلا أجزاء قرأتها عليه، وأعلمت على الأحاديث التي رواها محمد بن موسى الهمداني، قد رويت عنه كلّ ما في كتاب المنتخبات مما أعرف طريقه من الرجال الثقات»[1].

فهذا النصّ يشير إلى أنّه يعتمد طريق الرواية عن الثقات.

٢ ـ ما ذكره الصدوق في الفقيه: «جاء هذا الخبر هكذا، فسُقته لقوّة إسناده»[2].

وهذا يعني أنّه يعتمد في اختيار الحديث قوّة السند.

٣ ـ قوله: «وقد أخرجت في كتاب الزيارات، وفي كتاب مقتل الحسين عليه السلام أنواعاً من الزيارات، واخترت هذه لهذا الكتاب؛ لأنّها أصحّ الزيارات عندي من طريق الرواية، وفيها بلاغ وكفاية»[3].

٤ ـ قوله في موضع آخر معلّقاً على أحد الأحاديث في سياق التعارض: «لأنّ هذا الحديث إسناده منقطع، والحديث الأوّل رخصة ورحمة، وإسناده متصل»[4].

٥ ـ قوله معلّقاً على إحدى الروايات: «فأمّا الحديث الذي رواه المخالفون أنّ مولى لحمزة توفّي وأنّ النبي صلى الله عليه وآله أعطى ابنة حمزة النصف، وأعطى الموالي النصف. فهو حديث منقطع، إنّما هو عن عبد الله بن شداد عن النبي صلى الله عليه وآله،

(١) الطوسي، الفهرست: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤١.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٥٩٨.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٣٨٣.

وهو مرسل»[١].

٦ ـ قوله معلّقاً على رواية: «جاء هذا الحديث هكذا في رواية وهب بن وهب وهو ضعيف، والذي أفتي به وأعتمده في هذا المعنى هو ما رواه الحسن بن محبوب..»[٢].

٧ ـ ما ذكره في مقدّمة المقنع، حيث قال: «وحذفت الأسانيد منه؛ لئلا يثقل حمله، ولا يصعب حفظه، ولا يملّ قارؤه، إذ كان ما أبيّنه فيه في الكتب الأصوليّة موجوداً مبيّناً عن المشائخ العلماء الفقهاء الثّقات رحمهم الله»[٣].

٨ ـ قوله معلّقاً على حديث: «وهذا حديثٌ غريب لا أعرفه إلا من طريق عبد العظيم بن عبد الله الحسني المدفون بالريّ في مقابر الشجرة، وكان مرضيّاً»[٤].

٩ ـ قوله معلّقاً على خبر صلاة يوم الغدير: «وأمّا خبر صلاة يوم غدير خم، والثواب المذكور فيه لمن صامه، فإنّ شيخنا محمد بن الحسن رضي الله عنه كان لا يصحّحه ويقول: إنّه من طريق محمد بن موسى الهمداني، وكان كذاباً غير ثقة، وكلّ ما لم يصحّحه ذلك الشيخ قدّس الله روحه ولم يحكم بصحّته من الأخبار، فهو عندنا متروك غير صحيح»[٥].

١٠ ـ ما ذكره النجاشي ـ بعد ذكره مستثنيات أخبار محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري صاحب نوادر الحكمة ـ حيث قال: «قال أبو العباس بن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كلّه، وتبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك، إلا في محمّد بن عيسى بن عبيد، فلا أدري ما رابه فيه؛ لأنّه كان على ظاهر العدالة

---

(١) المصدر نفسه ٤: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٣٥.

(٣) الصدوق، المقنع: ٥.

(٤) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢٨؛ وذكر ما هو مثله في: الخصال: ٤٠٣؛ وفضائل الأشهر الثلاثة: ٦٣.

(٥) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٩٠ ـ ٩١.

والثقة»[١].

هذه هي أبرز النصوص التي تُذكر لإثبات كون مسلك الصدوق هو مسلك المتأخّرين في معياريّة الوثاقة ورجال السند في تصحيح الحديث.

والجواب عن هذا كلّه واضح، وذلك:

أ ـ إنّ أغلب ـ إن لم نقل ـ جميع هذه النصوص، تُثبت أنّه يعتمد الرواية عن الثقات، ويترك الرواية عن غير الثقات في الجملة كالضعفاء، لكنّها لا تنفي أنّه يعتمد الرواية عن غير الثقات مع وجود القرائن.

ب ـ إنّ ظاهر غير شاهد مّما تقدّم، كالشواهد رقم: ٤ ـ ٥ ـ ٦، هو أنّ الصدوق كان يهتمّ بأمر السند في مورد وجود اختلاف بين الأحاديث، وهذا لا يعني أنّه يعتمد السند في نفسه، ففي مورد التعارض يصار للترجيح، ويكون للراوي وللطريق دور في ذلك، فهذه الشواهد لا تفيد المطلوب تماماً.

ج ـ إنّ الشاهد الثالث يدلّ على اختيار الصدوق هنا أصحّ الروايات من حيث الطريق، وهذا يعني أنّه يعتمد هنا أفضلها، لكن هل يعني ذلك أنّه لا يعمل بغيرها ولا يرتضيه؟! غاية ما في الأمر ممارسة تفضيل وترجيح بين النصوص من حيث قوّة الطريق، وهذا غير أنّه لا يعتمد على نصّ إلا أن يكون صحيح السند.

د ـ إنّ الشاهد رقم ١ و ٩، يفيدان تحرّز الصدوق الأخذ بخبر ورد منفرداً بطريق رجل ضعيف كذاب؛ لكنّه لا ينفي أنّه يعمل بخبر مجهول الحال المعتضد، أو حتى خبر الضعيف المنضمّ إليه طرق أخرى. وهذا ما يُفهم أيضاً من الشاهد الأخير، بل إنّ استثناءهم ما أرسله صاحب نوادر الحكمة وتشدّدهم في مرويّاته كان لكونه كثير الرواية عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، لهذا احتاطوا في منقولاته، مضافاً لما فيها من غلوّ وتخليط، لا مطلقاً.

(١) رجال النجاشي: ٣٤٨.

هـ ـ إنّنا نملك شواهد عكسيّة على هذه المعطيات، فالصدوق قد عُلم من غير موضع من كتب الرجال أنّه كان يروي روايات الرجل الضعيف في غير ما فيه غلوّ وتخليط منه، كما جاء في كتب الرجال في ترجمة أبي سمينة الصيرفي، ومحمد بن سنان، بل حتى مستثنيات نوادر الحكمة، وهذا دليل على أنّه لم يكن معياره وثاقة الراوي فقط، بل يختلف الأمر باختلاف الموارد وتحقّق القرائن.

بل قد ذكر الصدوق نفسه في العيون قائلاً: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه، سيّء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي، راوي الحديث، وإنّما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب؛ لأنّه كان في كتاب الرحمة، وقد قرأته عليه، فلم ينكره ورواه لي»[1]. فهذا النصّ شاهد على أنّه يخرّج حديث الراوي الضعيف لو اختاره له شيخه ابن الوليد.

ومن هذا القبيل ما ذكره بعض المعاصرين[2]، من أنّ الصدوق قد أخرج في كتبه بعض الروايات التي ورد في طريقها بعض المستثنين من رجال صاحب نوادر الحكمة، وهذا خير شاهد على روايته عن الضعفاء لو قلنا بأنّ عقد الاستثناء هناك يفيد التضعيف، وذلك مثل ما أورده في الفقيه عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني الذي وقع في طريق الصدوق إلى عبد الله بن القاسم، والصدوق أخرج للأخير خبراً أو خبرين كما في روضة المتقين، كما أخرج لأحمد بن هلال مع وقوعه في طريقه إلى أمية بن عمرو، واعتمد أيضاً على مرويّات جعفر بن محمد بن مالك الفزاري الكوفي، وسهل بن زياد أبي سعيد الآدمي الرازي، ومحمد بن عبد الله بن مهران، مع ذكر الطريق إليه في المشيخة، ومحمد بن علي الهمداني، فقد وقع في طريقه إلى وهيب بن حفص، ووهيب هذا أخرج له الصدوق خمسة

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٤.

(٢) ثامر هاشم العميدي، الحديث المرسل بين الردّ والقبول، مجلّة تراثنا، العدد ٥٠ ـ ٥١: ١٧٦ ـ ١٧٨.

أو ستة أحاديث، كما أخرج أيضاً عن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، عن محمد بن هارون، عن أبي يحيى الواسطي.

و ـ إنّ الشاهد السابع لا يفيد هنا، فلو صحّ لكان غايته أنّ مرويّات كتاب المقنع هي بمعيار الوثاقة، ولكنّ هذا لا يدلّ على اعتماده هذا المسلك مطلقاً في كلّ ما يحتجّ به حتى في كتاب الفقيه. بل إنّ عبارة المقنع قد تعرّضنا لها بالتفصيل في بحوث الرجال، وقلنا بأنّها لا تدلّ على توثيقه طرقه لهذه الروايات، فليراجع.

وبهذا يظهر عدم صحّة الوجه الثاني في تصحيح مراسيل الصدوق الجزميّة.

الوجه الثالث: ما ذكره بعض المعاصرين، وإن لم يقبل به، من أنّ جزميّات الصدوق يحتمل أن تكون حسيّةً للتواتر أو لنقل الثقة عن الثقة، ومع الشك في الحسيّة والحدسيّة نذهب إلى أصالة الحسّ العقلائيّة، فنثبت أنّها حسيّة، فتكون متواترةً أو صحيحة السند[1].

ويناقش هذا الكلام:

أوّلاً: إنّه مبنيّ على أنّ تعبير (قال) يحمل على الجزم، وليس على التفنّن التعبيري، وقد تقدّم الكلام فيه.

ثانياً: إنّنا ننكر أصالة الحسّ المدّعاة في موارد الشك الحقيقي، وقد بحثنا ذلك بالتفصيل في بحوثنا الرجاليّة، كما بحثناه في المحور الأوّل من محاور هذا الكتاب، فراجع، بل الأمر هنا لعلّه أوضح إذ احتمال الحسيّة هنا أكثر ضآلةً من المتوقّع.

ثالثاً: ما ذكره بعضهم من أنّ الخبر مع الواسطة يعتمد فيه العقلاء على الوثوق وليس فقط على الوثاقة بنقل الثقة عن الثقة، فلا يحرز أنّه ملحق بالخبر الحسي؛ لكثرة اعتمادهم فيه على الوثوق[2].

---

(١) انظر: السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٨٦ ـ ٨٧؛ وقبسات من علم الرجال ٢: ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ١١، و٢: ٣٨، وهو موجود في دروس الخارج للشيخ باقر

ويظهر من هذا الكلام أنّه يراد به عدم إحراز عمل العقلاء بأصالة الحسّ في هذه الموارد؛ لكثرة اعتماد الطرق غير الحسيّة فيها، وهذا ما يرجع إلى تشكيكنا في أصالة الحسّ العقلائيّة في موارد الشكّ الحقيقي، غاية الأمر أنّه تشكيك موردي منه، ونحن شكّكنا في أصل هذه القاعدة حتى في الخبر الخالي عن تعدّد الوسائط عندما يحتمل معه احتمالاً حقيقيّاً أنّه اعتمد على غير الحسّ، كلّ ما في الأمر أنّ صاحب هذا الإشكال صوّر لنا حالةً من حالات الشكّ الحقيقي.

فهذا الوجه الثالث لإثبات هذا التفصيل غير صحيح أيضاً، وبه يظهر عدم صحّة هذا التفصيل من رأس.

هل كتاب الكافي هو مصدر مراسيل الصدوق؟!

يمكن أن يضاف هنا إلى كلّ ما سبق في التشكيك في حجيّة مراسيل الصدوق، أنّ مقارنة مراسيل الصدوق مع سائر الكتب الحديثية تكشف عن أنّ أغلبها قد أخذه الصدوق ـ على ما يبدو في احتمالٍ قويّ ـ من كتاب الكافي دون أن يسمّيه، غاية الأمر أنّ نقله للرواية مختلف اختلافاً جزئيّاً أو غير مختلف أحياناً عن نقل الكافي، وهذه الحقيقة ربما يمكن تصنيفها على أنّها من مكتشفات المجلسيّ الأوّل (١٠٧٠هـ)، الذي قال: «الذي ظهر لنا من التتبّع أنّ مرسلات الصدوق أكثرها من الكافي»[1].

والتتبّع الواسع يؤكّد هذه الحقيقة التي قالها التقيّ المجلسي، والغريب أنّ هذه الروايات المرسلة في الفقيه بعضُها مرسل في الكافي وكثير منها مسند، ومع ذلك لم يذكر الصدوق الطريق فيها، بل بعضها في الكافي صحيح السند، وربما يكون سبب هذه الظاهرة هو رغبة الصدوق في اختصار الأسانيد، إلا أنّني أميل إلى القول بأنّ الصدوق لم

الإيرواني المنشورة في موقع الفقاهة أيضاً لعام ١٤٣١هـ، وطرحه الشيخ هادي آل راضي في بحوثه العليا، وغيرهم.

(١) روضة المتقين ١: ٣٢.

يكن يريد أن يبدو أنّه يأخذ من الكافي، وهذا يؤكّد ما قلناه في بحوثنا الرجاليّة وغيرها أنّه لم يأخذ من الأصول والمصنّفات كلّ ما رواه، بل كثير منه أخذه من الجوامع الحديثية المتأخّرة التي وصفها في مقدّمة الفقيه بالكتب المشهورة، كالكافي وجامع شيخه ابن الوليد وغيرهما.

وبهذا يظهر ما يزيد من التشكيك في خلع خصوصيّة على مراسيل الصدوق فهي ليست سوى روايات موجوة بأسانيدها في الكافي وغيره مما وصلنا ووصل للصدوق نفسه، فيُنظر في سندها وتقوّم وفقاً لذلك.

نتيجة البحث في مراسيل الصدوق وجزميّات مطلق العدل

وممّا تقدّم بأجمعه يظهر أنّ الصحيح في مراسيل الصدوق مطلقاً أنّها لا تزيد عن سائر المراسيل في كونها غير حجّة، ما لم ينكشف سندها في مصدرها ويتمّ تقويمه أو تعتضد بعواضد توجب الوثوق بالصدور.

وممّا ذكرناه في مراسيل الصدوق يظهر ما في قول بعضهم بحجيّة مرسل الثقة أو العدل إذا جزم به، كما نقله الشيخ البهائي عن جماعة من الأصوليين(١)، فإنّ مجرّد الجزم لا يساوق التوثيق، فضلاً عن كونه بنفسه حجّةً علينا كما صار واضحاً.

٥.٢.٣. مراسيل الحسن بن محمد بن سماعة

وقع بحث بين بعض متأخّري المتأخّرين من الفقهاء في مراسيل الحسن بن محمد بن سماعة، ويظهر أنّ هذا البحث خاصّ بما إذا أرسل ابن سماعة عن بعض أصحابنا أو عن غير واحد، وقد خصّه بعضهم ـ كما سنرى ـ بما إذا أرسل عن غير واحد عن أبان بن عثمان فقط، لا مطلقاً.

والوجه في حجيّة مراسيل ابن سماعة أحد أمور:

---

(١) انظر: البهائي، الحاشية على كتاب من لا يحضره الفقيه: ٣٥.

١ ـ ما ذكره المحقّق الإصفهاني في حاشيته على المكاسب، وهذا نصّه: «لكنّه ـ يقصد ابن سماعة ـ يروي عن غير واحد، عن أبان بن عثمان، والتعبير بغير واحد يوجب الإرسال، مع أنّهم ذكروا في الحسن بن محمد بن سماعة أنّه نقيّ الفقه حسن الانتقاد[1]، فيستظهر منه أنّه متجنّب عن الرواية عن الضعفاء والمجهولين، واقتصاره على الرواية عن المقبولين، خصوصاً مع روايته عن غير واحد، وعليه فلا تقصر هذه الرواية عن سائر الروايات المعتبرة»[2].

وهذا الوجه واضح الضعف؛ فإنّ غايته تثبّت ابن سماعة فيما ينقل، أمّا تحديد منهجه في ذلك فلا يتوقّف على الأخذ عن الثقات، بل قد يأخذ عن المجاهيل لو تعدّد الطريق، فكيف نُحرز أنّه لا يروي إلا عن الثقة ولا يُرسل إلا كذلك حتى نصحّح مراسيله؟!

٢ ـ الاستناد إلى عين ما تمّ الاستناد إليه في مراسيل ابن أبي عمير متعدّدة الوسائط عرضاً، من أنّه يبعد جداً أن يتفق أنّ الثلاثة الذين روى عنهم ابن سماعة هم ضعاف، فيُطمأنّ بوثاقة ولو واحدٍ منهم.

والجواب واضح أيضاً؛ فإنّنا لا نملك نصّاً يفيد أنّ ابن سماعة لا يروي إلا عن ثقة، ثم ننظر في شيوخه فنجد تضعيف بعضهم في كلمات الأصحاب، ثم نقيس نسبة الضعفاء لمجموع شيوخه، بل نحن علينا أن نراقب بأنفسنا مشايخه وننظر فيما ثبت لنا من وثاقتهم، وفي هذه الحال فإنّ نسبة الذين لم تثبت وثاقتهم لمجموع مشايخه هي ٩ من ٢٦ كما نقل عن الشيخ عرفانيان وغيره إحصاؤهم[3]، وبهذا لو أخذنا الرواة في الحساب فإنّ احتمال كون الثلاثة من الضعاف أو المجاهيل معاً هو ما يقارب ٩٦ في المائة، وهذا ليس اطمئناناً

---

(١) ذكر ذلك الطوسي في ترجمته لابن سماعة في الفهرست: ١٠٣.

(٢) الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب ٣: ٥٩.

(٣) انظر: أبو زيد، المدخل إلى حساب الاحتمال، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣١: ١٥٤؛ وحسون، هوامش بحوث في شرح العروة الوثقى للصدر ٤: ٢٩٥، الهامش رقم: ١.

قطعاً، وهكذا لو أخذنا الروايات بشكل عام. علماً أنّنا لا نملك دليلاً على عدم رواية ابن سماعة عن غير من ذكرت أسماؤهم في مشايخه، مما يرفع نسبة المجاهيل إلى ما هو أعلى من ذلك؛ لأنّنا لا نملك نصّاً على أنّه لا يروي إلا عن ثقة حتى لا يضرّنا هذا الاحتمال، كما هو واضح.

٣ ـ ما ذكره الحرّ العاملي، من محاولة اكتشاف الوسائط بين ابن سماعة وأبان، حيث قال: «وقد ورد في أسانيد الكافي وغيره: الحسن بن محمد بن سماعة، عن غير واحد، عن أبان. وقد ورد في عدّة أسانيد التصريح بأسماء المقصودين، بقوله: غير واحد، وهم: جعفر بن محمد بن سماعة، والميثمي، والحسن بن حماد»[1].

والجواب واضح، فإنّ غاية ما تفيده حالة وقوع هؤلاء الثلاثة في الطريق بين ابن سماعة وأبان هو أنّه قد روى عن أبان بتوسّطهم بعضَ الروايات، فكيف نعرف أنّه روى عنهم في تمام الحالات وكلَّ ما رواه عن أبان؟ هذا مجرّد تخمين وقوّة ظنّ فقط.

٤ ـ ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ تتبّع الأسانيد يؤكّد أنّ ابن سماعة روى عن أبان بتوسّط خمسة أشخاص، وهم: جعفر بن محمد بن سماعة، وأحمد بن الحسن الميثمي، وأحمد بن عديس، والحسن بن عديس، ومحسن (الحسين) بن أحمد، والأولان ثقتان دون البقيّة، وبالعودة إلى نسبة الروايات نجد أنّ الأوّل توسّط في عشرة موارد، والثاني في عشرين مورداً، وأمّا الثلاثة البقيّة فتوسّطوا في أربعة موارد، وبهذا نحصل على اطمئنان بكون أحد الثلاثة هو واحد من الأوّلين بحساب الاحتمال[2].

وهذه الصيغة غيّرها الشيخ زهير الحسّون، حيث عثر على ١١ شيخاً يتوسّطون بين ابن سماعة وبين أبان، وأنّ اثنين منهم لم تثبت وثاقتهم، فيكون احتمال كون الناقلين هم

(١) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٤٩.

(٢) انظر: قبسات من علم الرجال ٢: ٥٠ ـ ٥١.

الاثنين غير الثقات أقلّ من واحد في المائة بكثير[1].

والجواب: إنّ عدد الروايات التي اُحصيت هنا قليل جداً، فهو لا يزيد عن حوالي ثلاثين أو أربعين رواية، ومن ثمّ لا يمكننا أن ننفي احتمال أنّ ابن سماعة أدخل غير هؤلاء في مراسيله، بل في مسانيده التي لم تصلنا، وأبسط تعديل هنا يغيّر بسرعة من النتيجة الرياضيّة؛ لأنّ عدد الروايات قليل، ولعلّه كان يستخدم هذا التعبير في مورد رواة خاصّين أيضاً، خفي أمرهم على اللاحقين، فكيف نستطيع الاطمئنان بحذف مثل هذه الفرضيّات؟

نعم لو كانت مسنداته عن هؤلاء تبلغ الألف والألفين من الروايات زادت القوّة الاحتمالية التي تبعّد وجود غيرهم، لكن مع قلّة الروايات، يصبح هذا الأمر في غاية الصعوبة، فالتعامل مع مجرّد الأسماء الواردة بهذا الكمّ القليل يبدو غير واضح أبداً.

هذا كلّه، مضافاً إلى مختلف الملاحظات التي أوردناها على القول بحجيّة مراسيل ابن أبي عمير، فراجع.

والنتيجة: إنّ مراسيل الحسن بن محمّد بن سماعة لم تثبت حجيّتها ما لم تعتضد بقرينة معتبرة، بلا فرق بين وحدة الواسطة وتعدّدها، وبلا فرق بين وقوع الإرسال بينه وبين أبان بن عثمان وغيره.

٤.٢.٥. مراسيل الثقة عن (غير واحد) و..

وكلّ ما قلناه في مراسيل الثلاثة والصدوق وابن سماعة، يجري في مطلق الثقة إذا قال: عن غير واحد، أو عن جماعة، أو عن بعض الأصحاب، ونحو ذلك من التعابير، وذلك أنّ الذي يظهر من بعضهم كالمحقّق الأردبيلي والمحقّق السبزواري والسيد صاحب

---

(١) انظر: حسّون، حواشي بحوث في شرح العروة الوثقى للصدر ٤: ٢٩٥، الهامش رقم ١؛ وأبو زيد، المدخل إلى حساب الاحتمال، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣١: ١٥٦.

المدارك وغيرهم[١]، أنّ هذا التعبير يفرض كون الرواية حجّة، إمّا لحصول الاطمئنان بوثاقة واحد من هذه المجموعة نتيجة استبعاد عدم وثاقتهم جميعاً، أو أنّ ذلك بنفسه يدلّ على استفاضة الرواية وورودها بعدّة طرق وكثرة ناقليها وتناقلها، الأمر الذي يُبعد من احتمال تواطؤ الرواة الناقلين لها على الكذب أو اتفاق حصول الخطأ منهم جميعاً.

ووجه المناقشة في هذا الكلام كلّه واضح؛ لما قلناه من أنّه عندما لا يكون الناقل عن هذه الواسطة المتعدّدة عرضاً ممّن لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، فإنّه يوجد احتمال في كون الثلاثة لم تثبت وثاقتهم معاً، خاصّةً عندما يكون مشايخه الثابتة وثاقتهم نسبتهم لمجموع مشايخه نسبة النصف أو أزيد بقليل أو أقلّ بقليل أو كثير، مع احتمال كون المرسل عنهم من غير مشايخه المذكورين في المسندات، لاسيما مع كون مجموع رواياته المسندة قليلة.

وأمّا دعوى الاستفاضة فهي غريبة، فإنّ غاية ما في الأمر أنّ ثلاثة أشخاص قد نقلوا هذه الرواية، وما دمنا لا نعرف من هم، فمن الممكن اتفاقهم على الكذب، وإلا يلزم أنّه في كلّ رواية لها ثلاثة طرق أن يحصل اطمئنان بالصدور ولو كانت الطرق الثلاثة غير ثابتة أو حتى لو كان فيها طريق فيه رجل متهم، وهذا غير واضح، فسنّ قاعدة بحجيّة كلّ مرسل متعدّد الوسائط عرضاً لا وجه له، بل الأمر يحتاج لملاحقة المفردات ودراسة إمكانية تحصيل الاطمئنان في هذه الحال.

وعندما نرصد هذه القضيّة يجب أن نأخذ بعين الاعتبار هذه الرواية أو تلك من حيث إمكان كون الناقلين لها جميعاً غير ثقات، ولا ينافي هذا وجود علم إجمالي لنا بكون بعض

---

(١) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٤٨؛ ومدارك الأحكام ١: ١٥٢؛ ونهاية المرام ١: ٤٢٤؛ وكفاية الأحكام ١: ٦١١؛ والحدائق الناضرة ٢٤: ٦٠٣؛ والخوئي، كتاب الخمس: ١١٠، ومستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ج٥، ق١: ١٦٨ ـ ١٦٩. وراجع: غفاري، دراسات في علم الدراية: ١٢٨ ـ ١٢٩؛ والبهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٥٣؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ١٠٤؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١١٢؛ والبروجردي، طرائف المقال ٢: ٢٦٣.

ما ورد بتعبير (عن بعض أصحابنا أو عن رهط أو عن جماعة أو عن غير واحد أو نحو ذلك) قد وقع فيه الثقات؛ لاستبعاد كون جميع هذه المرسلات لم يتفق أن يكون فيها ثقات، فإنّ هذه الدعوى الثانية وإن كانت مقبولة في الجملة، لكنّها لا تنفع شيئاً؛ لأنّ العلم بوثاقة بعض ناقلي بعض هذه المراسيل لا يُثبت حجيّةً بعد كون الكثير من هذه المراسيل مما ثبت مضمونه بدليل آخر أو كان مضمونه ترخيصيّاً لا يخضع لقواعد العلم الإجمالي، فلاحظ وتأمّل.

٥.٢.٥. مراسيل الطوسي والعماني والنجاشي والاسكافي

ثمّة كلمات متفرّقة هنا وهناك، توحي بحجيّة مراسيل بعض العلماء الذين جاؤوا بعد عصر النصّ، ومنهم:

أ ـ **الشيخ ابن أبي عقيل العماني**، فقد قال الفاضل المقداد السيوري: «ما رواه ابن أبي عقيل مرسلاً، ومثله لا يرسل إلا عن ثقة، خصوصاً إذا عمل بالرواية..»[1].

ب ـ **ابن الجنيد الاسكافي**، حيث قال الشهيد الأوّل: «قال ابن الجنيد: قد روي عن أهل البيت عليهم السلام زيادة في صلاة الليل على ما كان يصلّيها الإنسان في غيره: أربع ركعات تتمّة اثنتي عشرة ركعة، مع أنّه قائل بالألف أيضاً. وهذه زيادة لم نقف على مأخذها، إلا أنّه ثقةٌ، وإرساله في قوّة المسند؛ لأنّه من أعاظم العلماء»[2].

ومقتضى تعليله ـ كما يقول المامقاني ناقداً[3] ـ هو حجيّة مراسيل جميع الأعاظم من العلماء!

---

(١) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ١: ٥٧٤.

(٢) ذكرى الشيعة ٤: ٢٧٧.

(٣) انظر: مقباس الهداية ١: ٢٧٠.

ج ـ **الشيخ أبو جعفر الطوسي**، حيث قال المقداد السيوري: «وأيضاً قال الشيخ في المبسوط: وروي جواز بيع كلب الماشية والحائط. ومثله لا يُرسل إلا عن ثقة»[1].

د ـ **الشيخ النجاشي**، كما ذكر ذلك صاحب تكملة الرجال[2]، من حيث إنّه لا يروي عن الضعفاء، كما تعهّد بذلك في غير موضع من رجاله، وفق ما تعرّضنا له مفصّلاً في علم الرجال.

ويناقش هذا كلّه بما صار واضحاً؛ فإنّه لم يثبت أنّ العلماء لا يروون إلا عن ثقة، ولم يصدر تعهّد من هؤلاء في ذلك، ووثوقهم بالحديث أو اعتمادهم عليه يمكن أن يجامع نظام القرائن لا نظام الوثاقة، وتحصيل الوثوق من القرائن لديهم لا يستلزمه لدينا، وأمّا كلام النجاشي فغايته أنّه لا يروي عن الضعفاء أو المتهمين بالضعف، وهذا غير أنّه لا يروي إلا عن ثقة، كما حقّقناه مفصّلاً في علم الرجال، وتوصّلنا هناك إلى بطلان المسلك القائل بوثاقة جميع مشايخ النجاشي، فراجع.

٦.٢.٥. مراسيل مسند الربيع بن الحبيب عند الإباضيّة

مسند الربيع بن حبيب الأزدي (ق ٢هـ)، هو المصدر الحديثي المعتمد عند المذهب الإباضي، وهو أهم المصادر، ويكاد يكون العمدة بينها في الاجتهاد الإباضي، وقد وقع في هذا الكتاب الذي هو بالأصل قليل الرواية نسبةً لكتب الحديث عند السنّة والشيعة، مجموعة من الأخبار المرسلة من قبل الصحابة، وكذلك وردت فيه مرسلات لبعض التابعين، كجابر بن زيد وأبي عبيدة، وتبلغ نسبتها حوالي ١٤ في المائة من مجموع الكتاب، أمّا الأحاديث المقطوعة التي لا يكون مرسلها الصحابيُّ أو كبار التابعين فنسبتها في هذا

(١) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ٢: ٧.

(٢) تكملة الرجال ١: ١٣٠ ـ ١٣١، و٢: ٣٢٥.

الكتاب هي ١٣ في المائة وفقاً لبعض الإحصاءات[1].

ويظهر ـ وفق ما هو المنقول عن الشماخي والسالمي والخليلي وغيرهم من علماء الإباضيّة[2] ـ أنّ مراسيل مسند الربيع مقبولة معتمدة؛ لتثبّت أصحابها في النقل وتدقيقهم، وأنّه تمّ تلقّيها بالقبول بين المشهور دون أن ينكر أحد، وأمّا الأخبار المنقطعة فيؤتى بها مؤيّدات ضمن تركيبة بنائيّة خاصّة.

وما قلناه في مباحث المرسل في مصادر الإماميّة يجعل موقفنا هنا واضحاً أيضاً؛ فإنّه إذا لم نقل بعدالة جميع الصحابة ولا بوثاقة جميعهم[3] ـ كما هو الصحيح ـ فإنّ إرسال الصحابيّ، فضلاً عن التابعي، فضلاً عن غيرهما، لا يُثبت أنّ المنقول عنه ثقة، ما لم يكن متعهّداً بأنّه لا يروي إلا عن ثقة، وهو أمرٌ يحتاج لتثبّت هنا ويظهر عدم توفّره، ومن ثمّ فبإمكان الناقل أن تحصل له قناعة بما ينقل نتيجة القرائن الحافّة، والتي يقرّ علماء الإباضيّة بقبول الخبر لو احتفّت به، وهذا يعني أنّه من غير المقدور تصحيح هذه المرويّات من حيث السند.

وأمّا قبول المشهور بها وعملهم بها، فهذا راجع إلى قضيّة جبر الخبر الضعيف بعمل المشهور، وقد بحثناه سابقاً وقلنا بأنّه لم يثبت بوصفه قانوناً في حجيّة الأخبار، بل يختلف الحال فيه من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى تبعاً للمعطيات التي تدفع الفقيه للوثوق بصدور الخبر الضعيف أو عدم ذلك.

وأمّا إمكانيّة توظيف الخبر المرسل أو المنقطع في إطار منظومة بنائية عامّة، فهذا أمر آخر سوف يأتي الحديث عنه عندما ننتهي من الكلام عن الأخبار الضعيفة بأنواعها

---

(١) انظر: العدوي والمحرمي والوهيبي، السنّة الوحي والحكمة ٢: ٢٠٢ ـ ٢٠٤، ٢٠٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢: ٢٠٥.

(٣) مرسل الصحابي حجّة عند أهل السنّة؛ لكون جميع الصحابة عدولاً، فانظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٥٦.

الأساسيّة، إن شاء الله.

٥.٢.٧. مراسيل الصحابة والتابعين كسعيد بن المسيّب و..

يُنسب للشافعيّة وغيرهم القول بحجيّة الحديث المرسَل الذي يُرسله بعض التابعين مثل سعيد بن المسيّب، والحسن البصري، ويُنسب لبعض الحنفيّة الاحتجاج بكلّ المراسيل التي تقع داخل القرون الثلاثة الأولى المفضّلة، وثمّة من يتحدّث عن حجيّة مراسيل كلّ الصحابة والتابعين الناقلين في العادة عن الصحابة(١).

والمستند في هذا كلّه ليس أمراً جديداً ـ بعد ما تقدّم ـ فقد قالوا:

١ ـ لقد راقبنا مسانيد سعيد بن المسيب مثلاً، فوجدناها مرويّة عن الثقات، وبهذا يُعلم أنّ طرقه هي طرق الثقات، وليست له طرق أخرى غيرها، فيعلم أنّ مراسيله أخذها من الثقات.

٢ ـ إنّ المرسل إذا كان من أبناء تلك القرون فهو ثقة؛ لأنّ ظاهر حال الناس آنذاك هو الصلاح، فإذا كان يجزم بصدور الحديث فلا يُعقل ذلك إذا لم يكن قد أخذه من ثقة.

٣ ـ إنّ الذي يبدو من حال التابعين، فضلاً عن الصحابة كابن عباس، أنّهم أخذوا الحديث من الصحابة، والمفروض أنّ الصحابة عدول بأجمعهم، فيكون المرسل في قوّة المسند.

والجواب عن هذا كلّه بات واضحاً بعد ما تقدّم بحثه بالتفصيل:

أوّلاً: لم تثبت وثاقة أهل القرون الأولى ولا حُسن ظاهرهم جميعاً، فهذه دعوى كبيرة تخالف حقائق التاريخ، بل لم تثبت وثاقة جميع التابعين ولا وثاقة جميع الصحابة، ولا

(١) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث:٥٣ ـ ٥٦ (المتن والهامش)؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٩٥ ـ ٩٦؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ٦٥؛ والجصاص، الفصول في الأصول ٣: ١٤٣ ـ ١٥٧؛ والشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ٢١٨ ـ ٢١٩؛ والغزالي، المنخول: ٣٦٤ ـ ٣٦٥؛ والرازي، المحصول ٤: ٤٦١ ـ ٤٦٤.

عدالتهم جميعاً، فكلّ هذه الأصول التي يقوم عليها هذا القول محلّ نظر وتأمّل.

بل لو ثبتت العدالة فلا تكاد العدالة لوحدها تثبت الضبط والدقّة في النقل، وهي قضيّة تختلف اختلافاً فاحشاً بين البشر، كما هو واضح.

ثانياً: ليست كلّ المراسيل تنسب القول للنبيّ بنحو الجزم، فبعضها ليس كذلك، بل حتى لو نسبته بنحو الجزم فهل لنا علم بمناهج جميع التابعين وغيرهم حتى نعرف كيف حصل له هذا الوثوق بصدور الحديث من النبيّ؟ ولعلّ هذا التابعي أخذه من تابعيّ آخر غير ثقة، وذاك أخذه من الصحابي أو كذب على الصحابي في ذلك.

ثالثاً: ما ذكره ابن حزم، من أنّنا لا نعرف وجهاً لعدم ذكر اسم الصحابي من قبل التابعي، خاصّة متأخري التابعين الذين يفتخرون بلقيا صحابي، مع أنّ ذلك مفخرة وفق أصول أهل السنّة[1]. وهذا كلام صحيح في الجملة لا بالجملة.

رابعاً: حتى لو وجدنا في كثير من مسانيد سعيد بن المسيب وغيره أنّ مشايخه ثقات، فلابدّ أنّ نحسب النسبة بطريقة رياضيّة كما حاول ذلك علماء الإماميّة المتأخّرون، علماً أنّ ابن المسيّب وغيره لم يعلنوا أنّهم لا يروون إلا عن ثقة، فلعلّ سبب إرسالهم للحديث أنّ الناقل لهم كان شخصاً متهماً ولو عند بعض أهل عصرهم، ولهذا أعرضوا عن ذكر اسمه، أو لأنّ الناقل لهم كان متعدّداً بحيث أوجب لهم الوثوق مع كونه مجهولاً حتى عندهم، أو لكون الخبر مشهوراً متداولاً، فشعروا بالثقة تجاهه، أو لكون أمر الإسناد غير مهم أساساً عندهم في تلك الفترة كما يظهر من عدّة قرائن تاريخيّة. فكيف نلغي كلّ هذه الاحتمالات؟

والنتيجة إنّ هذه المسالك المتقدّمة جميعاً في حجيّة الخبر المرسل عند الشيعة والسنّة والإباضيّة، لا تنهض بدليل قويّ مقنع، وغالبها يعتمد التسامح في التعامل مع المراسيل.

هذه هي أهمّ المراسيل التي طرحت في التراث الإسلامي، ومن الحديث فيها يظهر

(١) انظر: ابن حزم، الإحكام ٢: ١٣٦.

الموقف في غيرها من المراسيل، والتي لا يحتاج الكلام فيها إلى إطالة، وإنّما تُطلب من كتب علوم الدراية والمصطلح وغيرها.

ونكتفي بهذا المقدار من التعرّض لدائرة حجيّة الحديث في نطاق التنويع الحديثي عند علماء الدراية والمصطلح، والتفاصيل الموردية الجزئيّة تراجع في تلك المصادر فلا نطيل.

٥.٢.٨. الحديث المعنعن بين واقع الاتصال ومعضلة الإرسال

نترك البحث عن الحديث المعنعن هنا؛ لأنّنا تعرّضنا له بالتفصيل في موضعٍ آخر، ورفعنا عنه إشكال الإرسال والضعف، إلا مع قرينة مشكّكة فيه، فليراجع[١].

٥.٣. الحديث الموضوع

لن نبحث هنا في الحديث الموضوع؛ لأنّنا تعرّضنا له بالتفصيل في موضعٍ آخر[٢]، فلا حاجة للإعادة أو الإطالة، كما أنّ بعض جهاته تتصل بمسألة نقد المتن الحديثي الآتية، فليلاحظ ذلك.

نتائج البحث في دوائر الحجيّة في نطاق تنويعات الحديث

تعرّضنا في هذا المحور لما يتصل بالتنويع الرباعي للحديث ومديات شمول الحجيّة لهذه الأقسام الأربعة المشهورة، فتحدّثنا ـ وفقاً لمعاييرهم في حجيّة خبر الثقة ـ عن شمول دليل الحجيّة للخبر الصحيح، ثم توقفنا عند شموله للخبر الحَسن بالمصطلح الإمامي، وقدّمنا بعض المناقشات في ذلك، وبيّنا شموله للحديث الموثق، وأمّا الحديث الضعيف فقد عالجنا فيه المساحات التي تعرّضوا لها محاولين منح بعض أنواع الأحاديث التي تظهر بوصفها ضعيفة على أنّها قابلة للتصحيح، أو فلنقل بأنّها قابلة لمنحها الاعتبار والحجيّة.

---

(١) راجع: حيدر حبّ الله، المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإماميّة: ٥٤٠ ـ ٥٥٣.

(٢) راجع: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٤٣١ ـ ٥١٩.

وفي هذا الصدد، عقدنا دراسة حول الحديث المضمر، الذي لم نوافق على قبوله مطلقاً، ولا رفضه مطلقاً، ولا ربط الاعتراف به بمستوى الراوي وجلالته، ولا غير ذلك، بل رأينا ارتباط القضيّة بمديات معلوماتنا عن مصادر أحاديث الناقل، وأنّها هل تتخطّى الإمام مثلاً أو لا، مجرين نوعاً من حساب الاحتمال في القضيّة.

ثم قمنا ـ بعد الحديث المضمر ـ بدراسة مطوّلة نسبيّاً حول الحديث المرسل، حيث تعرّضنا بهذه المناسبة لبعض المراسيل التي بُذلت جهود عبر التاريخ لتصحيحها من قبل علماء المسلمين، واستعرضنا بهذا الصدد ثمانية أنواع من المراسيل وهي:

١ ـ مراسيل الثلاثة (ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي). وقلنا بعدم ثبوت دليل على حجيّتها إلا في موارد مفردة.

٢ ـ مراسيل الشيخ الصدوق، وقلنا بعدم الدليل على حجيّتها، إلا في موارد مفردة.

٣ ـ مراسيل الحسن بن محمّد بن سماعة، التي قلنا بأنّها لا تملك مقوّمات تصحيحها.

٤ ـ مراسيل الثقة عن غير واحد، ولم تثبت حجيّتها بوصف ذلك قانوناً.

٥ ـ مراسيل الطوسي والعماني والنجاشي والاسكافي، وقلنا بأنها لا تملك مقوّمات التصحيح في نفسها.

٦ ـ مراسيل مسند الربيع بن حبيب الأزدي عند الإباضيّة، والتي لم نرَ دليلاً مقنعاً للقول بحجيّتها.

٧ ـ مراسيل الصحابة والتابعين، كسعيد بن المسيّب، ولم نجد ما يُقنع بحجيّتها، بعد عدم ثبوت نظرية عدالة جميع الصحابة عندي.

٨ ـ الحديث المعنعن ومعضلة الإرسال المزعوم فيه، وقد بيّنا أنّ الحديث المعنعن يمكن تصحيحها ورفع إشكاليّة الإرسال عنه.

ثم ختمنا الكلام بالحديث المعنعن، وبعده الموضوع والمختَلَق.

وبهذا يتمّ الكلام في القسم الأوّل من قسمي هذه الدراسة المتواضعة لننتقل ـ إن شاء الله ـ إلى القسم الثاني الذي يعالج دائرة الحجيّة من حيث زاوية المتون والمضمون.

الفصل الثاني

دائرة حجيّة الحديث

في نطاق حيثيّات المتن وجهات المضمون

تمهيد

قلنا سابقاً بأنّ البحث في هذا الكتاب، سوف يكون في قسمين كبيرين:

القسم الأوّل: البحوث المتصلة بدائرة حجيّة الحديث والخبر، مما هو ذو صلة بالجهات السندية والصدوريّة.

القسم الثاني: البحوث المتصلة بدائرة حجيّة الحديث والخبر، مما هو ذو صلة بالجهات المتنيّة والمضمونيّة.

وقد أنهينا بحمد الله تعالى البحث في القسم الأوّل، ونشرع هنا ـ بحول الله تعالى ـ بالقسم الثاني المتصل بجهات المتن والمضمون والمحتوى الذي يحمله الحديث، وقد فصّلناه إلى سلسلة من المحاور كما فعلنا سابقاً، بهدف الوصول إلى صورة متكاملة نسبيّاً حول الحديث ومساحة حجيّته على مختلف النظريّات.

وستكون طريقتنا معالجة كلّ محور على حدة، ونسأل الله تبارك وتعالى التوفيق في ذلك كلّه، إنّه وليّ قريب.

المحور الأوّل

نقد المتن الحديثي

تمهيد

نقد المتن فرع أو نوعٌ من قراءة النصّ، لاسيما النصّ التاريخي، وتعدّ نظريّة نقد المتن من النظريّات التي اشتغل عليها العلماء المسلمون منذ قديم الأيام، سواء فيما كتبوه عن الموضوعات في الأحاديث أم فيما ذكروه بشكلٍ متفرّق في مطاوي أبحاثهم الكلامية والفقهيّة وغيرها، لاسيما في مناخ المساجلات المذهبية، حيث كان كلّ فريق يسجّل ملاحظاته المتنية على بعض روايات الفريق الآخر.

لكنّ هيمنة السند ـ خاصّة في الفترات المتأخّرة ـ بدت واضحةً، لاسيما في مجال العلوم الشرعية عند المذهب الشيعي الإمامي، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ الفقه الشيعي لا يقبل بالقياس ولا بالاستحسان ولا بالمصالح المرسلة ولا بمقاصد الشريعة بالمعنى المتداول، بل العنصر الأهم أنّ السائد إمامياً هو القول بعُسر وعدم إمكان اكتشاف تفاصيل ملاكات الأحكام ومصالحها الواقعيّة التي شرّعت من أجلها إلا في حالات نادرة؛ لهذا إذا جاء تشريعٌ ما ولم يتقبّله الفقيه أو لم يفهمه فهماً عقلانياً فإنه يتعبّد به ولا ينتقده بحجّة أنّه لا ينسجم معه أو لا يميل إليه أو ما شابه ذلك، وهذا ما يقلّل من إمكانية وجود مجال لنقد المتن كما سنبيّن؛ لأنّ نقد المتن في زاويته التاريخيّة يقوم على التعامل مع المتن بوصفه ظاهرة معقولة خاضعة لمنطق الأشياء، فإذا نظرت للمتن بما يحمل من مضمون على أنّه ظاهرة متعالية على النقد البشري، فإنّ فرص نقد المتن سوف تتقلّص.

لكن مع مجيء التيار السنّي النقدي، وبالخصوص منذ أحمد أمين ومن بعده، ظهرت

فكرة نقد المتن بشكل أكبر، حتى غدا بعض المحافظين من أهل السنّة يعملون بها بشكل أكبر نسبيّاً، ووقائع حديث جناح الذبابة تمثل جدلاً سنّياً عميقاً حول قضية نقد المتن، وقد مارست التيارات السنّية العلمانية وغيرها نقداً على المتون الحديثية وصف بالواسع مع أحمد أمين، ومحمود أبو رية، وزكريا أوزون، وابن قرناس، وأخيراً وليس آخراً مع منصف الجزار في كتابه: «المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول».

على خطّ آخر، سعى آخرون كي يبيّنوا علم نقد المتن في التراث الإسلامي، وأنّ هذا العلم موجودٌ وله قواعده وأصوله ـ والحقّ معهم ـ في محاولة للدفاع عن الحديث إزاء إشكاليّات المستشرقين والنقّاد المسلمين، كما فيما فعله ـ على سبيل المثال ـ الدكتور محمد لقمان السلفي في كتابه الكبير (اهتمام المحدّثين بنقد الحديث سنداً ومتناً) والذي صدر في ثمانينيّات القرن الماضي، وعصام أحمد البشير في كتابه (أصول منهج النقد عند أهل الحديث)، والدكتور مسفر عزم الله الدميني في كتابه الذي يعدّ من أوسع الكتب التتبّعيّة في هذا المجال، وهو تحت عنوان (مقاييس نقد متون السنّة)، وغيرهم العديد من الباحثين[1].

أمّا في الوسط الشيعي، فكانت القضية أقلّ انتشاراً، وقد استعرضنا في كتاب «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي» المشهدَ النقدي للسنّة الشريفة، وبيّنا وجود من مارس عملية نقد السنّة عبر نقد المتن، بدءاً بمحاولة العلامة التستري صاحب القاموس، دون أن تنتهي بالسيد هاشم معروف الحسني، ومحمد باقر البهبودي، ونعمة الله صالحي نجف آبادي، وعبد الوهاب فريد، ومصطفى حسيني طباطبائي، وأبو الفضل البرقعي، وحيدر علي قلمداران وغيرهم.

---

(١) انظر: الشهرستاني، وضوء النبي ١: ٧، ١٣، و٢: ٦٨؛ ومحمد رضا الجلالي، نقد الحديث بين الاجتهاد والتقليد، مجلّة تراثنا ٣٢: ٨ ـ ٩؛ والبشير، أصول منهج النقد عند أهل الحديث: ٥٠ ـ ١٠٠.

وهناك اتجاهات مارست النقد المتني بشكل فاعل لكن على نطاق محدود، مثل العلامة محمد حسين فضل الله، والشيخ يوسف الصانعي، والعلامة محمّد مهدي شمس الدين وغيرهم.

وعموماً يرى بعض الباحثين أنّه قد كانت لحركة الإصلاح الديني في الغرب دور فاعل في انطلاقة جديدة لنقد المتون الدينية المقدّسة، منذ القرن السادس عشر، ثم ساهمت الدراسات الأدبيّة والتاريخيّة في استمرار هذه النهضة في المتون عموماً حتى بلغت أوجها في القرن العشرين[1].

وليس بحثنا هنا في نقد المتن الحديثي وأصوله وقواعده وتطبيقاته بنحو التفصيل والاستيعاب، فهذا يحتاج إلى دراسة مستقلّة؛ لكننا نبحث ما يتصل بموضوعنا قدر الإمكان؛ نظراً لأهميّة هذا المحور اليوم، فما هي شرعيّة نقد المتن ومن أين تأتي؟ وهل قصّر المسلمون في ممارسة نقد المتن؟ وإلى أيّ مدى يقع نقد المتن مؤشراً على حجيّة الخبر والحديث؟ وكيف ينبغي أن تكون علاقة نقد المتن بقانون الحجيّة؟ وما هي العناصر المؤثرة في الحجية مما يتصل بقواعد نقد المتن؟ وما هي تأثيرات توليفة نظريات حديثية وكلاميّة وقرآنية وأصوليّة في نقد المتن الحديثي؟ وهل يحتاج المسلمون اليوم إلى ثورة نقديّة في المتن أو لا؟ وهل نقد المتن يلعب دوراً إبطاليّاً للنصوص الحديثيّة أو يثبتها أيضاً؟ ونحو ذلك من التساؤلات المتصلة بموضوع بحثنا.

ومن الضروري أن أشير بدايةً إلى أنّ حديثنا في هذا المحور سيدور حول نقد المتن بوصفه عمليّة تعرية للنص الحديثي بما يتصل بأصل شرعيته ومقبوليّته، ولا يرتبط بالأبحاث الأخرى لنقد المتن مثل مسائل النُسَخ أو فقه الحديث وتحليل محتواه أو النقل بالمعنى أو مشاكل المتون كالإدراج والزيادة والاختصار والتلفيق والتصحيف والتحريف، مما سيأتي بعضه لاحقاً إن شاء الله تعالى؛ وهذا كلّه لأنّ عنوان نقد المتن في

(١) انظر: أحمد باكتجي، نقد متن: ٣٥.

الدراسات التاريخيّة يشمل حتى إثبات النصّ بما يتصل بأسانيده ومصادره ونُسخه وغير ذلك، مما لا نتحدّث عنه هنا كما صار واضحاً.

وبعبارةٍ أخرى لمزيد توضيح:

١ ـ يمكن تقسيم نقد المتن إلى: نقد المتن الخارجي ونقد المتن الداخلي، ويقصدون بنقد المتن الخارجي نقد السند والمصدر والتوثّق منهما، بينما نقد المتن الداخلي هو نقد المحتوى وتركيبة النصّ نفسه، ولهذا تجدّ بعض المؤرّخين المعاصرين همّه نقد مصادر التاريخ والتوثق منها لتدوين تاريخه، بينما فريق آخر يهمّه نقد الرواية نفسها من أيّ مصدرٍ جاءت.

ومن الواضح أنّنا لا نقصد هنا النقد الخارجي بل الداخلي؛ فإنّ النقد الخارجي بحثناه في كتاب حجّية الحديث وفيما سبق من هذا الكتاب، وفي بحوثنا الرجاليّة وغير ذلك.

٢ ـ نقد المتن من زاوية التصحيف والنُّسَخ وغيرها، ونقده من زاوية المحتوى والمضمون وبنية النصّ، وقد صار واضحاً أنّ بحثنا هنا سوف يتركّز على الثاني في الغالب.

وعلى أية حال، لا يمكن الحديث عن نقد المتن إلا برصد السياق الأصولي لمثل هذا المشروع، فهل احتوت البناءات التحتيّة للاجتهاد الإسلامي في علمي الكلام وأصول الفقه مقوّمات ظهور حركة نقديّة للمتن الحديثي أو أنّ الأصول المطلوبة بحدّها الأدنى لم تكن متوفرة أو كانت تحول دون تنشيطها موانع؟

الجواب عن هذا السؤال وغيره يستدعي رصد توليفة من النقاط، أبرزها:

١ـ نقد المتن وسؤال الشرعيّة المعرفيّة والدينيّة

أوّل سؤال يواجه مشروع نقد المتن هو سؤال شرعيّة هذا المنهج في التعامل مع الحديث الشريف، فمن أين يملك هذا المنهج شرعيّته المعرفية؟ ومن أين حظي بشرعيّته

الدينية؟ وهل نحن مأمورون بهذا المنهج ابيستميّاً ودينيّاً أو منهيّون عنه؟

الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، بمعنى أنّ هذا المنهج يملك شرعيّته من الناحيتين المعرفيّة والدينية:

١ ـ أمّا من الناحية المعرفيّة، فلأنّ المفترض أنّ الأصل في الأحاديث التي بين أيدينا هو عدم الثبوت، وتحتاج إلى ما يثبتها إثباتاً صدوريّاً وتاريخياً، ومن الواضح أنّ إثبات صدورها يحتاج إلى ما يثبتها من جهة وإلى ما يرفع موانع ثبوتها من جهة ثانية، فإنّ أيّ حدث تاريخي يحتاج لإثباته إلى وثيقة تاريخية من ناحية وانعدام الوثائق والشواهد المعارضة لهذه الوثيقة من ناحية أخرى، ونحن في نقد المتن وإن لم نستطع إثبات الوثيقة التاريخية بمعزل عن السند أو المصدر التاريخي ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ إلا أنّ نقد المتن هو الذي يحدّد لي وجود موانع تحول دون ثبوت هذا النص التاريخي أو عدم ثبوته، فإذا كان مخالفاً للقرآن الكريم مثلاً فإنّ مخالفته لما هو مقطوع الصدور تفضي تلقائيّاً إلى انخفاض الثقة بهذه الوثيقة التاريخية، ومن ثمّ التشكيك في صدورها، فالنقد المتني ليس عمليّة لاحقة على الإثبات التاريخي، وإنّما لا يتمّ الإثبات التاريخي إلا بعد معالجة نقد السند والمتن معاً، وكما ذكر علماء أصول الفقه بأنّه لا يجوز التمسّك بالعام أو المطلق قبل الفحص عن المخصّص والمقيّد واليأس عن الظفر بهما، كذلك الحال هنا.

والمبرّرات التاريخية الوقائعيّة تساعد على ضرورة نقد المتن معرفيّاً من حيث انتشار الكذب في الحديث، وغلبة الأخبار الآحادية الظنيّة، وتأخير تدوين الحديث بما يسمّى بالعصر الشفوي، وظواهر النقل بالمعنى، وتعارض الحديث، وتقطيع النصوص الحديثيّة، وظواهر الزيادة والنقصان والإدراج في المتن، والأخطاء الوهميّة للناقلين أو أوهام المحدّثين والرواة، والفهم اللغوي للناقل وغير ذلك.

٢ ـ وأمّا من الناحية الدينية، فإنّ أحاديث عرض الروايات على القرآن الكريم والسنّة المعلومة، وهي أحاديث كثيرة عند الإماميّة ويقبل بها علماؤهم جميعاً فيما نعلم، بل ادّعي

تواترها[١]، هذه الأحاديث التي لها نماذج تدعمها في المصادر الحديثية السنيّة، تصلح مشرعاً دينيّاً للنقد المتني؛ لأنّها ترشد المسلمين إلى أنّ الحديث الذي يأتيهم لابدّ لهم أن يعرضوه على القرآن الكريم والسنّة المعلومة، فما وافقهما أخذ به وإلا طرح، دون أن تميّز هذه الأحاديث بين الروايات الصحيحة السند وغيرها، ودون أن تميّز بين الروايات المتعارضة وتلك التي لا معارض لها من مثلها، وهذا خير دليل ديني عند من يعتقد بروايات العرض على الكتاب على أنّ منهج نقد المتن قد دلّت عليه السنّة نفسها وأنّه جائزٌ بل واجب.

هذا، وقد بحثنا في أحاديث العرض على الكتاب بالتفصيل في كتابنا حجيّة الحديث، فليراجع[٢].

٢ ـ المستشرقون ونقد التجربة الإسلاميّة في نقد المتن

أقرّ المستشرقون بأنّ المسلمين منذ القرن الثاني الهجري اهتمّوا بالسند اهتماماً عظيماً، لكنّهم يقولون بأنّهم بالغوا في هذا الأمر حتى غفلوا عن معيار بالغ الأهمية في تحليل الحديث الشريف، وهذا المعيار هو نقد المتن.

يذهب غاستون وايت، وجوينبيل، وكايتاني، وألفرد جيوم، وجولدتسيهر، وشاخت، والسير وليام مور، وشبرنجر، وغيرهم.. إلى أنّ تحليل متون الروايات ومقاربتها وممارسة نقد عقلي وتاريخي ولغوي لها كان بإمكانه أن يقدّم للحديث الكثير من العقلانية، إلا أنّ المسلمين غفلوا عن هذا الأمر وقصروا نظرهم على السند، فإذا صحّ السند لم يجرؤا أحد على مناقشة المضمون، وبهذا كانت الذهنية الأيديولوجية والاستلاب

(١) انظر: البحراني، الحدائق الناضرة ٤: ٢٨٢؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٠٧؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١١، ١١٢، ١٦٦؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٠، ١٦٢؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٠٦ و..

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٢١٣ ـ ٢٧٩.

الفكري مهيمنان على طريقة التعامل مع النصوص.

ويعتقد المستشرقون أن غياب نقد المتن سمح للأحاديث النبوية المصطنعة بالحضور في الساحة الإسلامية وغيّب النهج العقلاني في التعامل معها، وهذا ما أوقع العقل الإسلامي في استلاب فكري وتهاوٍ معرفي، فلو أنّهم مارسوا نقد المتن لما سيطرت عليهم نصوص خرافية ولا عقلانية، وقابلة للنقد، وحكمت حياتهم بطريقة غير متوازنة. لقد كان لغياب نقد المتن تأثيرٌ كبير على ضمور العقلانية الإسلامية وظهور التيارات الحَرْفية في فهم نصوص الدين، والقضاء على الذهنية التاريخية في فهم الأحداث والوقائع.

فعندما كان المسلمون يواجهون حديثاً صحيح الإسناد من وجهة نظرهم لم يكونوا يُعملون العقل في نقده وتحليله، ولم يكونوا يعالجون النصوص بطريقة المحلّل التاريخي النقّاد، فكلّ فرقة كانت تتعامل مع نصوصها الصحيحة السند بطريقة تقديسية ترى عقلها معها عاجزاً عن أن يناقش مضمون هذه النصوص بطريقة عقلانية، وإذا ما مورس نقد المتن العقلاني فإنما يمارس مع الخصوم المذهبيين، حيث تنتقد كلّ فرقة روايات الفرقة الأخرى وتكشف لها عن عيوبها وتناقضها وثغراتها على مستوى المتن.

وخلاصة القول: لقد اعتبر المستشرقون غياب ظاهرة نقد المتن ثغرةً كبيرة عطّلت قدرة العقل الإسلامي على محاكمة هذه الروايات غير اليقينية.

ويبدو لي أنّ المستشرقين على حقّ بقدر في هذه النقطة، وجانبوا الصواب بقدر آخر، ووقعوا في تناقضات من جانب ثالث:

١ ـ أما الحقّ، فهو أحقّ أن يُتبع ويقال، من أنّ هناك فسحة عظيمة لنقد المتن غابت عن العلماء المسلمين، ليس بمعنى أنهم لم يمارسوا نقد المتن، فهذا غير صحيح إطلاقاً، كما سنشير بعون الله، بل بمعنى أنّ هناك مساحات غيّبوا فيها نقد المتن لدوافع متعدّدة، فإذا جاءهم حديث مضمونه غريب حملوه على الإعجاز أو الكرامة، ويكتفون في كثير من الأحيان بإمكان ذلك، فإذا قلت لهم هذا أمر بعيد الحصول، قالوا: لا يمكن ردّ الرواية

بذلك ما دام ممكناً، ولا يصحّ أن نعمل عقولنا في مواجهة الكتاب والسنّة، مع أنّه لا يراد مواجهة السنّة، وإنما الكلام ما يزال بعدُ فيما يدّعي أنّه يُحكي عن السنّة، فنحن في أوّل الطريق لا أنه قد ثبتت السنّة ثم نحن اليوم نقف في وجه ما قاله الرسولﷺ والعياذ بالله. فهذه نقطة جديرة بالانتباه، وقد تورّط في هذا الأمر بشكل أكبر بعض أهل السنّة في تعاملهم مع الصحيحين، وكذلك عدد من إخباريّي الشيعة.

من هنا، نجد غياباً نسبياً لعرض النصوص على القرآن، حتى أنّ من أهل السنّة من قال بضعف روايات العرض على الكتاب وأنها من صنع أعداء السنّة الشريفة، كما تحدّثنا عن ذلك في كتابنا حجيّة الحديث.

وليس المستشرقون وحدهم من تنبّه لهذه المشكلة، بل سبقهم إلى ذلك العديد من العلماء، ككثير من المعتزلة، فالشيخ المفيد (٤١٣هـ) والسيد المرتضى (٤٣٦هـ) يعيبان على المحدّثين عدم التأمّل في مضامين الأحاديث والانجرار وراء مجرّد روايتها، وكثير من علماء المسلمين في القرن العشرين بات يوافق على أصل وجود هذه الملاحظة، مثل العلامة الطباطبائي، والشيخ محمد عبده، والسيد محمد باقر الصدر، والعلامة فضل الله، والشيخ محمد جواد مغنية، والسيد روح الله الخميني (الذي ألمح إلى ذلك في موقفه المشهور من كتاب مستدرك الوسائل) والعلامة الشعراني وغيرهم كثير. ومن قبلهم ابن خلدون وغيره، وقد أفضنا في كتاب (نظريّة السنّة) في عرض المشهد النقدي للحديث عند المتأخّرين، فراجع[1].

٢ ـ لقد وقع بعض المستشرقين في تناقض، فعندما ندّعي بأنّ المتن غائب، لا يصحّ أن نقول ـ كما قال جوزيف شاخت وجوينبيل في موضع آخر ـ بأنّ المسلمين أخفوا نقدهم لمادّة الحديث خلف نقدهم للأسانيد[2]، تلك الفكرة التي يقولها هذان المستشرقان،

(١) انظر: حيدر حبّ الله، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥٠٧ ـ ٦٧٥.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ٢: ٢٧٩ (مادة: أصول)، و٧: ٣٣٦ (مادة: الحديث).

معتبرين أنّ علم الجرح والتعديل علم أيديولوجي بامتياز.

إنّ الفكرة الثانية ليست ـ كما يقول أمين الخولي ـ تخفيفاً لفكرة غياب نقد المتن[1]، بل هي مناقضة لها؛ لأننا عندما نقول بأنّ نقد الرواة وجرحهم وتعديلهم كان على أساس المادة الحديثية التي كانوا يقدّمونها لنا، فهذا معناه قيامة علم الرجال والجرح والتعديل على نقد المتن، فالعلماء كانوا ينظرون في متون هذا الراوي ويحكمون بضعفه أو حُسن حاله، وهذا بنفسه أقوى دليل على أنّ نظرية السند ولدت من رحم القراءات المتنية للنصوص، فكيف نقول: إنّ نقد المتن غاب عن المسرح الإسلامي، مع أنّه هو الذي حكم آليّات نقد الرجال عند المسلمين؟!

هذا، ونحن نوافق تماماً ما يقوله شاخت هنا من حضور نقد المتن في عمليات نقد الرجال، وقد درسنا هذا الموضوع في محلّه في أبحاثنا في علم الرجال والجرح والتعديل، وقلنا بأنّ الظاهرة المنتشرة في تقويم الرواة كانت تتبع النظر في مرويّاتهم من حيث مقبوليتها عند الجارح والمعدّل، حتى أنّنا نجد العديد من علماء الرجال من أهل السنّة عندما يترجمون راوياً يشيرون إلى صفته مثلاً ويذكرون بعض الروايات التي برّرت تضعيفه، وليست سوى مرويّات لا يوافقون على مضمونها، وقد ذكر غير واحد أنّ تضعيفات الكثيرين مثل النجاشي وابن الغضائري انطلقت من فهمهم الخاص لقضايا الغلو.

كما لا يهمّ أن يكون منطلق نقد المتن مذهبياً أو غيره، فهذا خلاف داخل نظرية نقد المتن، وليس حولها وفي أصل وجودها وعدم وجودها، فكلّ شخص لديه طريقته الموضوعيّة في تقويم المتون الحديثية من حيث التصديق بصحّتها وعدمه، لكن المهم أنّ المتن كان حاضراً دوماً، وعليه، فما ذكر في كلمات المستشرقين يحوي قدراً من التناقض.

٣ ـ إنّ الحديث عن غياب نقد المتن عند المسلمين غير صحيح، فقد ظلّ المتن حاضراً

---

(١) المصدر نفسه: ٢٨٠، الهامش.

بينهم على الدوام، وخير شاهد على هذا الأمر ما يلي:

أ ـ ظهور التحليل المتني في كلمات الرجاليّين، مثل كون المرويّ في فضائل أهل البيت ومطاعن الصحابة عند بعض أهل السنّة، وكون المرويّ غلواً في مدرسة قم الحديثيّة عند الشيعة، بل نجد عندهم عبارات مثل: يروي المنكرات، أو هو منكر الحديث، أو مضطرب الحديث، يروي ما يُعرف وينكر، فهذا يدلّ على نظرهم للأحاديث من حيث المتن.

ب ـ تعريف العديد من العلماء للحديث الصحيح، فإنهم أخذوا في التعريف قيد «من غير شذوذ ولا علّة» وقالوا: إنّ الشذوذ والعلّة قد يكونان في السند وقد يكونان في المتن، وأنّ عروض الشذوذ والعلّة على المتن يعرفه الحذاق، فهذا دليل على أنّ فكرة المتن كانت حاضرةً في وعيهم لأنواع الحديث ومقبولها.

ج ـ ذكروا في سردهم للأحاديث وأنواعها بعض الأنواع التي أخذوا فيها المتن بعين الاعتبار:

منها: الحديث المقلوب، الذي ذكروا أنه ما حصل في سنده أو في متنه قلبٌ وإبدال أو تقديم وتأخير.

ومنها: الحديث المضطرب، حيث تحدّثوا عن اضطراب المتن واهتزازه وركاكته.

ومنها: الحديث المدرج، وهو الذي تكون فيه زيادة ليست منه، يُقحمها الراوي عمداً أو سهواً.

ومنها: بعض مصاديق الحديث المطروح والحديث المتروك.

ومنها: الحديث المعلّل ولو ببعض جوانبه.

د ـ وعند حديثهم عن الأخبار الموضوعة، ذكروا العديد من الشروط والقيود منها: عدم مخالفة الحديث للعقل، ولا للقرآن، ولا للسنّة القطعية، بل ذكر بعضهم أنه لو جاء في الحديث ثواب عظيم على أمر بسيط دلّ على الوضع أو عقاب عظيم على معصية

صغيرة دلّ عليه أيضاً.

هـ ـ إنّ عند الشيعة روايات عديدة عن أئمّتهم عليهم السلام، وفيها الصحيح سنداً، تحث على عرض الحديث على القرآن، وكذلك عند أهل السنّة، وهذه محاسبة متنية تعود إلى القرن الثاني الهجري، بل نحن نجد الكليني نفسه في مقدّمة الكافي يتحدّث عن معايير العمل بالأحاديث مع اختلافها، ويذكر معيار العرض على القرآن[١]، وهذا يدلّ على مدى حضور مفهوم مقارنة المتن في الوعي الحديثي.

و ـ بحوث التعارض التي طرحها العلماء في أصول الفقه وفي علم الدراية وفي مباحثهم حول العلّة في الحديث، فإنها دراسات متنية مفصّلة لترجيح حديث على آخر بمرجّحات متنوّعة، أحد أنواعها المرجّحات السندية وليس جميعها.

ز ـ نصوص مؤاخذات الصحابة على مرويّات بعضهم، ونقد المتن في كلمات أهل البيت، فإنّهم كثيراً ما كانوا يستشهدون بنصوص قرآنية وغيرها لردّ بعض المنقولات، كما فيما جمع في استدراكات عائشة على الصحابة، في قضايا تتصل ببكاء الميت على أهله، أو رؤية الله البصريّة، أو ذمّ ولد الزنا أو غير ذلك[٢].

ح ـ مسالك علماء المسلمين في التعامل مع الخبر عند إعراض مشهور العلماء عنه، فإنّهم رغم صحّته السنديّة من حيث وثاقة الرواة إلا أنّهم يتركونه عمليّاً لإعراض المشهور الفقهائي أو المتشرّعي عنه، وقد سبق أن بحثنا عن هذا الجانب في من ترك حجيّة السند بإعراض المشهور وجبره بعملهم، ولهذا لم نبحثه هنا.

٣ ـ أساسيّات النقد المتني ومؤشراته

ذكر العلماء المسلمون بعض أساليب النقد المتني، نوجزها مع بعض التعليق على

---

(١) الكليني، الكافي ١: ٨.

(١) انظر: قاسم البيضاني، مباني نقد متن الحديث: ٤٧ ـ ٦٠.

الشكل التالي[١]:

١ ـ أن يكون متن الحديث ركيكاً في عبارته يحوي لحناً، إذ هذا يكشف عن وضعه؛ لأنّ أفصح من نطق بالضاد لا يمكن صدور مثل هذا الكلام عنه.

من هنا، يعتمد النقّاد على تركيبة الحديث وبلاغته وجودته وانسجام كلماته وفصاحتها؛ فإنّ هذا الأمر يقوّي الوثوق بصدوره أو يقرّب الناقد إلى الاقتناع بوضعه[٢].

لكنّ الخبراء من علماء الحديث توقّفوا هنا مليّاً، فذكروا أنّ ركاكة اللفظ إنما تضرّ عندما يظهر من الراوي أنه ينقل باللفظ بحيث يصرّح به أو يبيّنه بشكل من الأشكال، فهنا نتهمه بالكذب؛ لبُعد نطق النبي وأهل بيته بكلام ركيك متهافت نطقاً وفصاحة. أما لو لم يذكر الراوي أو يُفهم من تحليل السند أنه ينقل باللفظ، فإنّه يوجد احتمال في كونه ناقلاً بالمعنى، وعندها تكون الركاكة من الراوي نفسه دون أن يُتهم بالوضع[٣].

ويمكننا هنا أن نلفت النظر إلى أنّ العصور المتأخّرة عرفت ظاهرة الإملاء، فحول أئمة أهل البيت عليهم السلام كان بعض التلامذة يتحلّقون ليكتبوا عنهم، وهذا ما كان نادر الحصول في القرن الهجري الأوّل، من هنا كلّما كانت الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو أحد أئمّة أهل البيت عليهم السلام في القرن الهجريّ الأوّل وكان فيها ركاكة لفظيّة كان احتمال النقل بالمعنى أكبر، ومن ثمّ لا تؤثر الركاكة اللفظيّة على صحّة الحديث، وكلّما كانت عن أحدهم في القرون اللاحقة كان احتمال النقل بالمعنى أقلّ نسبياً ومن ثم زاد احتمال الوضع.

لكنّ الركاكة اللفظيّة تنفع ناقد المتن هنا في بعض الأحيان أيضاً؛ وذلك أنّها تعطي

---

(١) نشير إلى أنّنا سنذكر هنا القواعد العامّة، أمّا الأمثلة التطبيقيّة فهي كثيرة، يمكن فيها مراجعة الكتب التي اهتمّت بهذا الأمر، ككتب الدكتور محمد لقمان السلفي والدكتور الدميني وغيرهما، ممّا ذكرنا أسماء بعضه آنفاً.

(٢) راجع: السيوطي، تدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٣) راجع: الخطيب، أصول الحديث: ٤٣٣؛ والصالح، علوم الحديث: ٢٨٣ ـ ٢٨٤؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

إمكانيّة في أن يكون الناقل غير فاهم للفكرة في اللغة العربيّة الصحيحة؛ لأنّه غير متمكّن من البيان العربي، أو أنّه فاهمٌ للفكرة في بيانها العربي لكنّه غير قادر على هذا البيان، وعندما لا يكون قادراً على هذا البيان فمن الممكن جداً أن يقع في أخطاء في إعادة بيانه العربي، وهذا ما يجعل النصّ أقرب لكونه عُرضة لاحتواء أخطاء في فهم الراوي، كما سوف نتحدّث عن هذا الموضوع بشكل أكبر في المحور المخصّص لمسألة النقل بالمعنى، إن شاء الله تعالى.

٢ ـ أن لا يكون في الحديث ركاكة أو نحو ذلك، وإنما يشتمل على نمط من التركيب أو استخدام بعض المفردات التي نجزم بعدم عودها إلى عصر صدور النصّ، فمثلاً لو جرى استخدام مصطلحات فلسفيّة أو منطقيّة أو أصوليّة عرفها المسلمون في القرن الهجري الثاني أو الثالث أو الرابع، جرى استخدامها في رواية عن الإمام علي أو النبي محمد، ففي هذه الحال يكون ذلك موجباً للريب من الحديث؛ لعدم إمكان صدور هذه التعابير آنذاك، لاسيما وأنّ السامعين لم يسألوا عن معناها.

ومثال ذلك، التعبير الوارد في كلام الإمام علي عليه السلام في رواية مرسلة عن المرأة بأنها: «ريحانة وليست بقهرمانة»[1]، فقد قيل بأنّ كلمة: «قهرمانة» كلمة تركية، واللغة التركية لم تغزُ اللغة العربية إلا في القرن الثاني الهجري، فكيف يقف الإمام علي قبل عام ٤٠هـ لقول هذه الكلمة دون أن يسأله أحدٌ عنها؟!

ومن أمثلة ذلك عند بعضهم ما جاء في بعض خطب أمير المؤمنين أو الإمام الصادق أو الرضا، وفيها مصطلحات ذات طابع فلسفي، وهي روايات ذات أسانيد مناقش فيها، مثل: «وكيف أصفه بالكيف؟! وهو الذي كيّف الكيف حتى صار كيفاً، فعرفت الكيف

(١) نهج البلاغة ٣: ٥٦؛ والكافي ٥: ٥١٠؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٥٦، و٤: ٣٩٢؛ وتحف العقول: ٨٧؛ وخصائص الأئمّة: ١١٨.

بما كيّف لنا من الكيف. أم كيف أصفه بأين؟! وهو الذي أيّن الأين حتى صار أيناً فعرفت الأين بما أيّن لنا من الأين. أم كيف أصفه بحيث..»، وقريب منه غيره[١].

وهذا النوع من النقد المتني يحتاج إلى تأمل كثير وخبرة طويلة وثقافة واسعة لاكتشافه وكشف مستوره.

٣ ـ مخالفة مضمون الحديث لظاهر القرآن الكريم دون أن يقبل تأويلاً مستساغاً في العرف وعند العقلاء[٢]، وذلك أنه إذا أمكن الخروج بتوفيق عرفي بين نصّي الكتاب والسنّة لم تكن هناك حاجة لطرح الحديث بنقد متنه، كما في قواعد الجمع العرفي التي حقّقها الأصوليّون، بصرف النظر عن ما يُقبل منها وما لا يُقبل، لكن إذا استحكم التعارض لم يكن هناك مفرّ من طرح الخبر.

والمستند في ذلك الروايات العديدة ـ التي بحثناها بالتفصيل في مناسبة أخرى، كما أشرنا آنفاً ـ والدالّة على لزوم عرض الحديث على القرآن وطرح ما خالف الكتاب دون حاجة إلى افتراض وجود تعارض بين روايتين في المرحلة السابقة، وهذه غير روايات الترجيح بين المتعارضين بموافقة الكتاب التي تنفع أيضاً في موردها.

وقد ذهبت بعض الآراء في فكر أهل السنّة إلى القول بأنّ هذه الأحاديث هي بنفسها موضوعة أو لا يمكن الأخذ بها، لاسيما وأنه ليس هناك في القرآن ما يدلّ على لزوم عرض الأحاديث عليه، فتكون هذه الأحاديث غير موافقة للكتاب.

وقد ناقشنا هذه الإشكاليّة في محلّه بالتفصيل، ويمكننا هنا أن نوجز بعض الأفكار، فإنّ بعض هذه الأحاديث لا بأس به سنداً، إلى جانب تعدّدها، إضافةً إلى أنها منسجمة مع المنطق العقلاني، فإنّ المنقولات التي تأتيك من المولى من الطبيعي أن تُرفض إذا

---

(١) الكافي ١: ١٠٣ ـ ١٠٤، ١٣٨؛ والصدوق، التوحيد: ٦١، ١١٥ و..

(٢) تدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧؛ والخطيب، أصول الحديث: ٤٣٤.

عارضت نصاً قطعياً له من حيث الصدور، وحتى لو كان الكلامان ظنيّين من حيث الدلالة، فإنّ العقلاء يقدّمون حيثية السند على حيثية الدلالة ما دامت الدلالة واضحة ولو لم تبلغ مستوى النصيّة والصراحة المفيدة للقطع.

من هنا، تأتي أهمية عرض الحديث على الكتاب، لاسيما وأنّ بعض روايات العرض على الكتاب في المصادر الشيعيّة ظاهرها نفي قول المعصوم ما خالف الكتاب، الظاهر في نفي حيثيّة الصدور لا الجهة، الأمر الذي يرفع من احتمال الوضع في الحديث المعارض للقرآن الكريم، ويعطي نقد المتن يداً مبسوطةً أكثر.

لكنّ القضية الأهم في موضوع معارضة الكتاب تظلّ في تحديد هويّة هذه المعارضة، وقد بحثناها بالتفصيل في حجيّة الحديث، وستأتي بعض الإشارات لذلك قريباً إن شاء الله تعالى.

٤ ـ **مخالفة مضمون الحديث للسنّة القطعية** الصدور بظاهرها أو نصّها وصريحها[١]، بما لا يقبل التأويل المستساغ، وهذا هو عرض السنّة على السنّة، فلو وردت رواية تجيز الكذب على رسول الله ﷺ اعتبرت موضوعةً؛ لتواتر الحديث الناهي عن الكذب عليه كما ذكروا، وهكذا ما جاء في مقابل كلّ حديث متواتر أو معلوم النسبة للمعصوم.

والمدرك في ذلك عدم مناهضة الآحاد للمتواتر وفقاً للأصول العقلائيّة؛ فإنّ العقلاء لو بلغهم خبر بطريق ظنّي يناقض خبراً قطعيّ الصدور، ولم يكن هناك مجال للتوفيق المستساغ بين الخبرين، لا يعيرون الخبر الظني أيّ اعتبار ما لم يكن وجوده موجباً لسريان الشك إلى أصل صدور الدليل القطعي الصدور في حدّ ذاته، دون أن ينظروا إلى عنصر الدلالة، بل المهم عندهم أن لا يكون الخبر القطعيّ الصدور مشتبه الدلالة مجملاً.

وسيأتي ما يتصل بالتقيّة هنا، وإمكان صدور الخبر المخالف للسنّة المقطوعة تقيّةً،

(١) انظر: الفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤.

فانتظر.

٥ ـ مخالفة مضمون الحديث للإجماع[1]، حيث ذكر بعض الباحثين أنّ هذه المخالفة تسقط قيمة الخبر وتصلح أسلوباً معتمداً في النقد المتني.

والذي يبدو لنا أنّ الإجماع ليس حجّةً في نفسه، كما حُقّق في علم أصول الفقه الإمامي، خلافاً لما قد يكون اشتهر في أصول الفقه السنّي، لهذا لا تكون له حجية إلا من باب كشفه عن قول المعصوم وموقفه، وهنا نقول:

إذا كان هذا الإجماع ظنياً في كشفه لم يكن حجةً في نفسه، فضلاً عن أن نسقط به اعتبار روايةٍ حجّة في نفسها أو الحكم عليها بأنها موضوعة، ما لم يخلخل من وثوقنا أو ظنّنا بصدور الخبر، وهو ما يرتبط بمثل ما أسلفناه من قاعدة الوهن.

وأما إذا كان قطعيّاً في كشفه ـ وتحقّقه نادرٌ جداً؛ لاحتمال المدركيّة في أكثر الإجماعات حتى لو تحقّقت صغرى الإجماع ـ أمكن الحكم بالوضع، ما لم يطرأ احتمال التقيّة بالمعنى الذي سيأتي، أو يمكن إيجاد توفيق عرفي.

وقد يقال في المقابل بأنّه إذا كانت هناك نصوص حديثيّة تخالف هذا الإجماع، فإنّه كما يضعف الإجماع هذه النصوص كذلك العكس، خاصّة لو كانت في نفسها صحيحة الإسناد أو موثوقة الصدور، فما هو المبرّر لطرح الخبر؟

وهنا يمكن التمييز بين حالة بلوغ الروايات حدّاً يوجب التشكيك في كاشفيّة الإجماع ودقّته وأمانته في التعبير عن واقع السنّة، وبين الحالة التي لا تبلغ فيها الروايات ذلك، ففي الحالة الأولى، يمكن القول باستحكام التنافي في الكاشفيّة بين الأخبار والإجماع، ويلزم ممارسة ترجيحات إن أمكن، أو التساقط والعودة إلى أدلّة أخرى، وأمّا في الحالة الثانية فيقدّم القطعيّ على الظنّي في نفسه بلا إشكال. ومعه فليس صحيحاً القول بأنّ

---

(١) تدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٤٣٤، ٤٣٥.

مخالفة الحديث للإجماع موجب لسقوطه دائماً عن الحجيّة، وإنّما يكون هذا في حالة الحديث الظنّي ذي السند الواحد أو الاثنين مثلاً.

وأمّا مخالفة الحديث للشهرة غير الكاشفة عن السنّة بنحو اليقين، أو إعراض المشهور عن حديثٍ ما، فهذا يرجع فيه إلى مقتضى القاعدة في الوهن السندي، وقد تقدّم بحثه في الفصل الأوّل من فصول هذا الكتاب.

٦ ـ **مخالفة مضمون الحديث لواضحات العقول** والبديهيات التي لا تحتاج إلى نقاش[١].

٧ ـ **مخالفة الحديث للمشاهدة والتجربة وحقائق العلم والحياة**[٢]، وهذا عنوان يتصل بعض الشيء بمخالفة العقل بالمعنى الذي طرحناه. وسوف يأتي الحديث عن هاتين العلامتين قريباً إن شاء الله.

٨ ـ **مخالفة الحديث للحقائق التاريخية**، فإنّه إذا تحدّثت رواية عن أمرٍ يخالف الحقائق التاريخية كان ذلك دليل كذبها ولو في الجملة، وقد اعتمد العلامة التستري على هذه القرينة في العديد من المواضع، مثل ما جاء في أنّ البَراء بن معرور قد أكل بعد معركة خيبر ذراعاً مسمومةً مشوية، حيث نقد التستري هذه الرواية نقداً متنيّاً واعتبرها موضوعةً؛ لأنّ البراء مات قبل الهجرة[٣].

ومن أمثلة ذلك ما ذكره العلامة الطباطبائي من الردّ على الرواية الواردة عن عبد الله بن الزبير عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنّما سمّى الله البيت العتيق؛ لأنّ الله أعتقه من الجبابرة، فلم يظهر عليه جبّار قط»[٤]، وقد علّق الطباطبائي بقوله: «أما هذه الرواية

---

(١) انظر: الصالح، علوم الحديث: ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤.

(٢) تدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤.

(٣) الأخبار الدخيلة: ١٦٣.

(٤) النيسابوري، المستدرك ٢: ٣٨٩.

فالتاريخ لا يصدّقها، وقد خرّب البيت، ثم غيّره عبد الله بن الزبير نفسه، ثم الحصين بن نمير بأمر يزيد، ثم الحجّاج بأمر عبد الملك، ثم القرامطة، ويمكن أن يكون مراده صلّى الله عليه وآله وسلّم الإخبار عن ما مضى على البيت»[1].

ومن أمثلة ذلك رواية شهر بن حوشب الواردة في كتاب الكافي من أنّه سأله الحجاج عن خروج النبي إلى مشاهده؟ فقال: شهد رسول الله بدراً في ثلاثمائة، وشهد أحداً في سبعمائة، وشهد الخندق في تسعمائة، فقال: عمّن؟ قلت: عن جعفر بن محمدعليه السلام فقال: ضلّ والله من سلك غير سبيله[2].

وقد علّق العلامة التستري بأنّ الحجّاج توفي عام ٩٥هـ، وإمامة الصادقعليه السلام كانت عام ١١٤هـ؛ لهذا يبعد تصديق الخبر[3]؛ بعد صغر سنّ الصادق في زمان وفاة الحجاج.

ومن أمثلة ذلك أيضاً، نقد الروايات التي ذكرت حضور أسماء بنت عميس عند وفاة خديجة، وفي زواج فاطمة، وعند ولادة الحسن والحسين، حيث ردّوها بأنّها تخالف حقائق التاريخ في كونها هاجرت مع زوجها جعفر بن أبي طالب في السنة الخامسة من البعثة إلى الحبشة، ولم ترجع إلا إلى المدينة في السنة السادسة من الهجرة في عام فتح خيبر[4]. إلى غير ذلك من الأمثلة.

لكن توجد إشكاليّة مهمّة هنا وقع فيها غير واحد من ناقدي الحديث، وهي أنّ التاريخ الذي نعتمد عليه في نقد الحديث يجب أن يكون مؤكّداً، لا أن يكون ثابتاً بخبر آحادي مماثل للخبر الذي نريد توجيه النقد إليه؛ وإلا فكما يمكن كذب الخبر الأوّل كذلك الثاني وبالعكس، فلا يصحّ الاستعجال هنا أيضاً، بل لابدّ من التريّث للترجيح.

(١) الميزان ١٤: ٣٧٩.

(٢) الكافي ٥: ٤٦.

(٣) الأخبار الدخيلة: ١١.

(٤) انظر: الأمين، أعيان الشيعة ١: ٣٨٠؛ والبيضاني، مباني نقد متن الحديث: ١٢١ ـ ١٢٢.

٩ ـ أن لا يُروى الحديث إلا في رواية أو روايتين، رغم أنّه ممّا يكون مضمون الحديث بحيث تكثر الدواعي إلى نقله، ولو كان لبان، فإنّ عدم وروده إلا في رواية أو روايتين دليل كذبه أو موجب للتشكيك به(١).

وهذا منطق عقلائي يستخدمه العقلاء في حياتهم، فلو ادّعت رواية أن الإمام الحسين عليه السلام ظلّ حياً إلى وصولهم إلى الشام وأن يزيد بن معاوية أعدمه في الشام، فلا يمكن تصديقها، بصرف النظر عن حقائق التاريخ الأخرى؛ لأنّه لو كان هذا صحيحاً لنقل وعرف واشتهر لكثرة الدواعي لنقل أحداث الحسين عليه السلام عند المسلمين، فكيف لم يروِ هذا الخبر غير واحد أو اثنين؟!

ويلحق بهذا ما يعرف بشذوذ الخبر في أحد تطبيقاته، وهو أن يتضمّن الخبر مضموناً معيّناً غير أنّه مخالف لما هو مشهور سائد في سيرة النبي وفيما رواه غيره من الرواة، مع أنّه يفترض أن يكون ظاهراً.

هذا، وسيأتي في محاور هذا الفصل، الحديثُ عن حجيّة الخبر الذي ورد بطرقٍ قليلة مع تولفر الدواعي لنقله.

١٠ ـ أن يشتمل الحديث ثواباً عظيماً على أمرٍ بسيط، أو عقاباً هائلاً على معصية صغيرة بحيث يبدو أمراً غير معقول(٢)، فهنا تشمّ رائحة الوضع، كأن يقول: من رفع الأذى من الطريق ولو مرّة كان له ثواب جميع الأنبياء، فإنّ هذا الأمر لا يمكن تصديقه، أو يقول: من نظر نظرة حرام خلّد في جهنّم ولم يقبل الله له توبةً قط..

إنّ هذا النوع من الروايات كثيرٌ في الفضائل، وفي ثواب الأعمال وعقابها، وعند القصّاصين أيضاً، ويحتاج إلى حذر شديد ونقد متني دقيق كي لا يقع الباحث في شرك

---

(١) مقباس الهداية ١: ٤٠٤.

(٢) انظر: الخطيب، أصول الحديث: ٤٣٦؛ والصالح، علوم الحديث: ٢٨٥؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤.

وضّاعٍ ذكي.

ولعلّه يستأنس لهذا الأمر بخبر حنان بن سدير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في زيارة قبر الحسين عليه السلام؟ فإنّه بلغنا عن بعضكم أنّه قال: تعدل حجّة وعمرة. قال: ما أضعف (أصعب) هذا الحديث، ما تعدل هذا كلّه، ولكن زوروه ولا تجفوه، فإنّه سيّد شباب الشهداء وسيد شباب أهل الجنّة وشبيه يحيى بن زكريا، وعليهما بكت السماء والأرض[1].

هذه هي أهمّ علامات الوضع في الحديث وأبرز أساليب النقد المتني، وروحها قائمة على الاستقراء والتتبّع، لا على معايير نهائيّة حاسمة، فلا يُغلق باب عدّ مؤشرات النقد المتني.

وأما ما ذكر غير هذه العلامات، فهو راجع إليها لا حاجة إلى إفراده بعنوانه، بل لا خصوصيّة تقتضيه، مثل ما فعله الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي وغيره من علامات إضافيّة، كاشتمال المتن على الإسرائيليات المخالفة للعقيدة الإسلامية، أو اشتماله على فكرة من أفكار الغلو، أو احتوائه منقبة أو مثلبة لمن ليس لها بأهل أو بمستحقّ، أو الإشارة إلى معجزة أو كرامة في موقف لا يتطلّبه[2]، وغيرها من الموارد[3].

فإنّ الأولى لا موضوعية لها؛ لرجوعها لمخالف العقل والكتاب والسنّة؛ لأن هذا هو معيار مخالفة العقيدة، والثانية لا موضوعيّة لها كالأولى؛ لأنّ المهم هو دليل كونها غلوّاً لا كونها كذلك، والثالثة تفترض علماً مسبقاً بعدم الأهليّة أو الاستحقاق ولا يكون إلا بحسّ أو تجربة أو كتاب أو سنّة أو تاريخ أو نحو ذلك، والرابعة محض تأوّل؛ فإنّ المعجزة غير مشروطة ـ عقلاً ولا شرعاً ـ بموارد الحاجة بحسب فهمنا نحن للحاجة، بل الكرامة

(١) قرب الإسناد: ٩٩ ـ ١٠٠؛ وبحار الأنوار ٩٨: ٣٥.

(٢) عبد الهادي الفضلي، أصول الحديث: ٢٠٩.

(٣) انظر: المامقاني، مقباس الهداية ١: ٤٠٥ (الهامش).

في ذلك أوضح.

٤. نقد المتن وقانون حجيّة الخبر أو تأثيرات نقد المتن على قيمة الحديث

إنّ ممارسة النقد لمتن الحديث ـ بصرف النظر حالياً عن أصول هذا النقد وقواعده الصحيحة ـ يمكن أن يؤثر في قانون حجيّة الحديث نفسه وفقاً لقواعد أصول الفقه، وذلك أنّ لنقد الحديث متناً حالات:

٤.١. تأثير نقد المتن على الوثوق بالصدور

الحالة الأولى: أن يجعلنا النقد المتني نجزم بعدم صدور هذا الحديث أو لا أقلّ نشكّ في صدوره، كما لو كان الحديث مخالفاً مخالفةً تامّة للقرآن الكريم، أو مناقضاً لحكم العقل القطعي، وللواقع التاريخي المؤكّد، ففي هذه الحال يحصل يقين بالعدم أو على الأقلّ شكّ في صدور مثل هذا النوع من الأحاديث والأخبار على لسان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته وصحابته.

وفي هذه الحال، إذا حصل لنا جزمٌ بعدم الصدور، فلا حجيّة للحديث على تمام النظريّات التي اختارها علماء أصول الفقه، وأما إذا كان الأمر بحيث حصل لنا شك وتردّد، كما لو لم يكن الحديث من الوضوح في مناقضة حكم التاريخ؛ لكن فيه قدراً من الاستبعاد، فقصّة أنّ الإمام الحسين عليه السلام قتل عدّة آلاف من جيش عمر بن سعد في يوم كربلاء، قد تكون ممكنةً بحيث لا يحصل للباحث يقينٌ بخطئها، لكنه يرى أنها أمرٌ بعيد جداً، فينخفض حال اليقين أو الظنّ في النفس بصدق الحديث؛ فإنّ مضمون الخبر كلما كان غير عادي بطأ حصول اليقين منه، كما بحثنا ذلك في نظريّة التواتر من كتابنا حجيّة الحديث، وفاقاً لمثل السيّد الخميني (١٤١٠هـ) والسيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)[1]، وفي هذه الحال لا يكون الخبر حجّةً بعد زوال الوثوق به على نظريّة الوثوق أو زوال الظنّ

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٢ ـ ٣٣٣؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ١٦٨.

على نظريّة الوثاقة، لروح قاعدة الوهن.

لكن فيما يخصّ قضيّة الاستبعاد، يفترض بالباحث أن لا يكون عجولاً في هدر نصوص الحديث، بل يتريّث ويتأمّل ليكون جزمه أو استبعاده موضوعيّين حدّ الإمكان؛ لأنّ فكرة مناقضة الحديث للكتاب أو التاريخ أو العقل فيها قدرٌ من الهلامية (والمطّاطية)، فقد يحصل تردّد عند شخص دون آخر.

فمثلاً خبر بريد العجلي الوارد ـ فقهياً ـ عند الشيعة الإماميّة في مباحث الصيغة في عقد النكاح، خبرٌ تام السند عند الفقهاء، ولم يسجّلوا عليه أيّ إيراد من حيث مخالفته للقرآن الكريم، حتى من طرف من أجاز المعاطاة في النكاح، لكنّه قد يحصل زوال الوثوق بهذا الخبر لدى شخص، فالخبر يقول: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾، فقال: «الميثاق هو الكلمة التي عقد بها النكاح، وأما قوله: ﴿غَلِيظًا﴾، فهو ماء الرجل يفضيه إليها»[١].

فهذه الرواية ـ رغم صحّة سندها ـ قد يزول الظنّ بصدورها؛ من حيث إنها تناقض قواعد اللغة العربية التي جاء القرآن مبنيّاً عليها بل مفتخراً بتعاليه فيها، فإنّ كلمة: (غليظاً) صفةٌ لـ (ميثاقاً)، فكيف يمكن أن يكون المعنى: وأخذن النسوةُ منكم كلمةً منيّاً، ويكون المنيُّ وصفاً للكلمة والعقد؟! فمثل هذه الأحاديث إذا لم يحصل يقينٌ بعدم صدورها، فلا أقلّ يحصل شكٌّ بصدورها (أو بالإرادة الجدية لها على الأقلّ، كما سيأتي إن شاء الله)، ومعه كيف نأخذ بها والحال هذه؟ ما لم نجد لها تأويلاً مستساغاً.

وهذا التردّد الذي ذكرناه لا يحصل عند آخرين هنا؛ فإنهم قد يُدخلون ـ على سبيل المثال ـ مسألة بطون القرآن في الموضوع كما ستأتي بحول الله الإشارة إلى ذلك، ويرون أنّ النبيّ هنا ـ أو الإمام وفق العقيدة الشيعيّة ـ كان يبيّن أمراً في الدلالة الباطنية للنصّ لا الظاهرية، في حين يرى الفريق الأوّل أنّ الباطن لا ننكره، غايته يجب أن لا يتعارض مع

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٢٦٢؛ كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب١، ح٤.

قواعد اللغة العربيّة، وهذا المصداق غير متناسب مع قواعد اللغة.

ولو نحن سمعنا هذا الكلام من شخص المعصوم لحملناه على ما لا نفهمه، أما عندما نسمعه من الراوي فإنّ احتمال الباطن وإن أتى لكنّه يأتي إلى جانبه احتمال الوضع أو الكذب أو الخطأ وعدم الصدور، مما يُضعف الوثوقَ بالخبر أو يقلّل من درجة الظنّ به.

وهنا تأتي مسألة حصول جزم بعدم صدور أحد مقاطع الحديث، لا تمام مقاطعه؛ لفرض أنّ سائر المقاطع لا منافاة بينها وبين القرآن أو التاريخ أو العقل، فهل يتأثر السند بذلك؟

لقد ذكرنا في مباحثنا في فقه الحرب والسلم في الشريعة الإسلاميّة أنّ سقوط أحد المقطعين ـ ولو كان مستقلاً ـ نتيجة اليقين بعدم صدوره عن المعصوم، سوف يؤدّي إلى سقوط الوثوق بالسند أو الظنّ به، فمع تسرّب مقطعٍ نجزم بدسّه أو نحتمل دسّه بنسبةٍ كبيرة، كيف يحصل وثوق بهذا السند الذي نَقَل لنا بعينه سائرَ المقاطع في الحديث؟ وإذا احتُمل إقحام هذا المقطع دون غيره على طريقة الدسّ على الثقات، فهذا الاحتمال وإن لم يجعلنا نجزم بالوضع في سائر المقاطع، غير أنّه يزيل الوثوق من النفس غالباً أو تتضاءل معه نسبة الاحتمال بما لا يبلغ الظنّ فضلاً عن اليقين. نعم لو تعاضدت الأحاديث بحيث كان المقطع غير المعارض للقرآن موجوداً بطرق أخرى مرويّاً عن الثقات من دون هذه الزيادة المعارضة، لربما يحصل في بعض الأحيان أن يبقى الوثوق بهذا المقطع، ويحصل وثوق بأنّ الواضع قد دسّ فقط العبارة الزائدة المنافية للكتاب الكريم، وهذا أمر تطبيقي ناتج عن آليّات التعامل الميدانيّة مع هذا الحديث أو ذاك.

ومن هذا النوع، أن ننظر في سندٍ متكرّر في عشرين موضعاً مثلاً، ونجد أنّ هذا السند في خمسة مواضع قد نقل لنا ما يخالف القرآن، بحيث كان المضمون برمّته مخالفاً للقرآن، لا خصوص مقطعٍ منه، فهنا قد يسري فقدان الوثوق أحياناً إلى أصل هذا السند في كتب الحديث، فننظر له بعين الريبة، وأنّه سند مخترق من قبل الوضّاعين، ومن ثمّ فمن الممكن

أن يكونوا هم الذين اخترعوه ليمرّروا بعض نصوصهم التي هي معارضة للقرآن وغيرها مما ليس معارضاً للقرآن الكريم، ولكنّه غير صحيح وغير واقعي، ومن ثمّ فكما يحتمل أنّ دسّهم عبر هذا السند كان في الخمسة نصوص المعارضة للقرآن والتي اكتشفناها، كذا يُحتمل أنّ دسّهم كان فيها جميعاً أو في عشرة منها، بحيث لم نكتشف الخمسة الباقية من هذه العشرة، وفي هذه الحال كلّما زاد عدد المرويّات الموضوعة بنظرنا من قبل الدسّاسين عبر هذا السند الذي هو بظاهره صحيح، أشكل الأمر في أصل الاعتماد على هذا السند في سائر موارده، فتأمّل جيداً، فإنّه موضوع بالغ الخطورة والدقّة.

٢.٤. التأثير في الكشف عن المراد الجدّي

الحالة الثانية: أن لا يؤدّي نقد المتن إلى الجزم أو التشكيك في الصدور، وإنما الجزم أو التشكيك في الإرادة الجدّية للمتكلم، كما لو وصلنا خبرٌ صحيح السند وغير مخالف للكتاب الكريم بحيث لا يمكن صدوره، لكنّنا نرى أنّ مضمونه مما لا يمكن أن يريده المتكلّم جداً[1]، فهل نأخذ بهذا الخبر أو لا؟

وهنا، إذا سرى الجزم أو التردّد من الإرادة الجدّية إلى الصدور، جاء ما تقدّم في الحالة الأولى، وأما إذا لم يَسرِ، كما لو احتملنا صدور النص تقيةً وفق الثقافة الشيعيّة، مثل الرواية التامة السند ـ ولو على بعض نظريات الجرح والتعديل ـ الدالّة على وجود آية

(١) يتحدّث علماء أصول الفقه الإمامي عن مراتب الدلالة اللفظية، فيرون أنّ العلاقة التي تكون بين اللفظ والمعنى هي دلالة تصوّرية وهي تحصل في الذهن ولو سمعها السامع من اصطكاك حجرين، فإذا استخدم المتكلّم هذا اللفظ كانت هناك إرادة استعماليّة له بحيث نعلم أنّه قاله بقصد إخطار معنى اللفظ في ذهن السامع، ولا يقف الأمر عند الإرادة الاستعمالية، بل يتعدّاه إلى الإرادة الجديّة، وهي تعني أنّه قاصد هذا المعنى ويريده جدّاً مقابل الإرادة الهزليّة منه أو إصداره بنحو التقيّة. انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ١٠٣ ـ ١٠٨.

الرجم في القرآن الكريم، من حيث تداول هذه الرواية في الوسط السنّي أيضاً بما يفتح احتمال التقيّة في صدورها عن أحد أئمّة أهل البيت، وهذه الرواية هي خبر عبد الله بن سنان ـ وبمضمونه خبر سليمان بن خالد أيضاً ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الرجم في القرآن قول الله عز وجل: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة، فإنهما قضيا الشهوة»[1].

فإنّ من يذهب إلى عدم تحريف القرآن، ولديه أدلّة كلاميّة وحديثية وتاريخية[2] على إثبات مدّعاه، يرى هذين الخبرين ـ رغم صحّتهما السندية ـ باطلين؛ لأنّ متنهما فاسدٌ بالأدلّة المختلفة عنده؛ لكنّ بطلان المتن هنا ليس من الضروري أن يسري إلى السند، بحيث نشكّك في ناحية الصدور والنقل أو نتهم الرواة بالكذب؛ والسبب في ذلك هو احتمال أنّ الإمام قال ذلك تقيةً ومجاراةً للحال العام، والذي سمّاه علماء القرآنيات السنّة بعد ذلك بنسخ التلاوة، فإذا جاء احتمال التقية بصورة معقولة ومنطقية فإنّ نقد المتن لا يسري إلى السند، ومن ثم يبقى السند على حجيّته وإن لم يكن المتن ذا قيمة، ولا موجب لتزلزل الوثوق بالسند أو الظنّ كلّما قوي مثل احتمال التقية و..

وقد يقال هنا: بعد السقوط التام للمتن عن الحجّية والقيمة والاعتبار، لا معنى لبقاء السند على حجيّته؛ إذ ستغدو حجيّة هذا السند بلا ثمرة ولا فائدة عملية بعد بطلان متنه، فكيف يتعبّدني المولى سبحانه وتعالى بسندٍ لا قيمة للنص المنقول عبره؟!

وهذا الكلام غير صحيح؛ لما سيأتي من أنّ حجية الأخبار، سواء على نظرية الوثوق

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٨: ٦٢، ٦٦، كتاب الحدود، أبواب حدّ الزنا، الباب١، ح٤، ١٨.

(٢) استبعدنا الأدلّة القرآنية؛ لأنّه لو كانت هي المعتمد في نظريّة عدم تحريف الكتاب الكريم لما صحّ صدور نصوص تفيد التحريف عن أهل البيت ولخرج هذا المثال عن أن يكون مثالاً للحالة التي نحن فيها؛ لأنّ أخبار طرح ما خالف الكتاب الواردة عنهم ذات لسان ينفي أصل إمكانية صدور ما يخالف الكتاب عنهم ولو بنحو التقيّة، فليلاحظ ذلك.

أم الوثاقة، لا فرق فيها بين الأحكام والموضوعات[1]، فأقصى ما يفيدني هذا الخبر هو صدور هذا النصّ عن الإمام، وهذه قضيّة خارجيّة لا مانع من حجيّة الخبر في موردها، بل قد يستفاد حكمٌ شرعي، وهو جواز استخدام التقية ـ مثلاً ـ حتى لو أدّت إلى الإخبار عن مثل تحريف القرآن، فهذه نتيجة عمليّة أيضاً، بل إنّ ذلك يحافظ على ثقتنا بالرواة الواقعين في الأسانيد؛ لأنّ التشكيك بالصدور يسري إلى التشكيك في وثاقة الرواة أو دقّتهم في الجملة، بخلاف التشكيك في الإرادة الجديّة، حيث لا يسري إلى الصدور المرتبط بالرواة الواقعين في السند.

وفي مورد الحالة الثانية التي نتكلّم عنها، لو حصل أن تأكّدنا من عدم الإرادة الجدية لمقطعٍ من الخبر لا لتمام مقاطع الخبر وفقراته، فهل يؤثر ذلك ـ بعد ممارسة نقد متني للمقطع الأول ـ على سائر المقاطع؟

والجواب: بالعدم؛ لأنه بعد تماميّة حيثية الصدور، وقيام شواهد على عدم إرادة المتكلّم الجدّية لأحد مقاطع النص، لا يمنع ذلك من الأخذ بسائر المقاطع على الجدّ، تطبيقاً لأصالة التطابق المذكورة في مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه[2].

هذا كلّه لو جزمنا بعدم الإرادة الجدية، أما لو شككنا ولم نجزم بحيث تردّدنا في أنّه هل يريد المتكلّم مضمون كلامه على نحو الإرادة الجدية أو أنّه ليس في هذا المقام؟

---

(١) ثمّة جدل بين فقهاء الإماميّة وأصوليّيهم في أنّ خبر الواحد لو أعطيت له الحجية، فهل تختصّ حجيّته وقيمته بمجال إخباره عن الشؤون العملية كقضايا الفقه والأخلاق أم تمتدّ قيمته إلى القضايا العلمية مثل العقيدة والتاريخ والتكوينيات والطب وغير ذلك؟ وهناك جدل في حجيّة خبر الواحد في الموضوعات بنحو القاعدة، وسيأتي هذا البحث بالتفصيل قريباً إن شاء الله، وانظر: نظرية السنّة في الفكر الإمامي: ٦٨٢ ـ ٦٨٦.

(٢) ويراد منها أنّ الأصل هو أنّ الإرادة الجديّة مطابقة لمفاد الإرادة الاستعمالية، التي هي بدورها مطابقة لمفاد الدلالة التصوريّة، فنثبت أنّ المعنى اللغوي هو المراد جدّاً للمتكلّم، لا أنّه هازل أو في حال تقيّة.

مقتضى القاعدة هنا ـ وهي أصالة التطابق المشار إليها ـ أن يحمل كلامه على المراد الجدّي إلا إذا حصل ظنّ بعدم الإرادة الجدية أو شكّ حقيقي قائم على معطيات، ففي هذه الحال لا نجزم أنّ العقلاء يحملون الخبر على الجدّ مع حالة الظن بعدم إرادة الجدّ، ولو لم يحصل يقين أو اطمئنان؛ فلو صدر نصّ من أحد الأئمة في محضر السلطان، ثم عارضه عشرون نصاً ضعيف السند بحيث حصل لنا شك حقيقي وغلبة ظنّ في أنه كان يقول هذا الكلام تقيةً أمام السلطان، ففي هذه الحال لا نجزم أنّ العقلاء، وهم المرجع في باب الدلالات، يحملون الخبر على الجدّ؛ لوجود مزاحم لأصالة التطابق يعيقها عن قدرة الكشف عن مراد المتكلّم؛ وباب الظهورات ليس تعبّدياً[1]، كما هو الحقّ الذي عليه مشهور الأصوليّين.

٣.٤. التأثير في درجة القناعة بدقّة الناقل

الحالة الثالثة: أن يفضي نقد المتن إلى حصول تردّد ليس في صدور هذا الحديث، ولا في أنّ المعصوم كان يريده جدّاً حينما قاله، وإنما يؤدّي بنا نقد المتن إلى التريّث في دقّة الناقل في نقل فقرات الحديث ومقاطعه، أو تحديد رجال السند، أو في دقّة فهمه لكلمات المعصوم، بحيث لما نقله لنا كان دقيقاً في النقل بناءً على مسألة جواز النقل بالمعنى.

فالرواة على نوعين من زاويتين ـ الأولى منهما يمكن إدراجها في الثانية ـ:

الزاوية الأولى: وهي زاوية ملاحظة الراوي عالماً وغير عالم، ووفقاً لهذه الزاوية في النظر للأمور، ينقسم الرواة إلى صنفين:

١ ـ الرواة العلماء، كابن مسعود وزرارة ومحمد بن مسلم و.. وهؤلاء يحصل ارتفاع

(١) بمعنى أنّ العمل بالدلالة اللفظية الظاهرية ليس مسألة دينية تعبّدية شرعية لا نعرف سرّ الإلزام بها، وإنّما هي مسألة عقلائيّة يعمل عليها العقلاء في محاوراتهم ويهدفون منها الكشف عن مراد المتكلّم، فتؤخذ لأجل كشفها لا للتعبّد المطلق.

في الوثوق بفهمهم لكلام النبيّ أو الإمام حينما سمعوه.

٢ ـ الرواة غير العلماء، مثل أبي هريرة وأنس بن مالك حيث اشتهر أنهما من الرواة غير العلماء، ولهذا ذهب غير واحد من علماء أهل السنّة إلى تقديم خبر مثل ابن مسعود على خبر أبي هريرة لهذا السبب بالخصوص[١].

ومن هذا النوع قدرة الراوي على فهم اللغة العربية؛ فإنّ ضعفه في اللغة ـ كما فيما قد يقال حول الراوية الشيعي عمار بن موسى الساباطي ـ يمكن أن يؤثر على فهمه لكلام المعصوم أو في تعبيره عمّا فهم؛ فعندما ينقل بالمعنى لا نتأكّد أنه فهم جيداً حتى يكون استنتاجه دقيقاً ومضموناً، أو استطاع التعبير جيداً حتى يكون بيانه دقيقاً.

الزاوية الثانية: وهي ملاحظة الراوي ضابطاً دقيقاً في النقل وعدمه، وهنا نجد الرواة على صنفين أيضاً:

١ ـ الرواة الضابطون الأثبات المعروف عنهم الدقّة في النقل، بحيث يدقّقون ولا يخلطون بين حديث وآخر، ولا يسهون أو يسقطون شيئاً من الحديث، وهكذا.

٢ ـ الرواة غير الضابطين، بحيث نجد عندهم خلطاً بين النصوص أو يكونون غير قاصدين للخلط، لكنه يحصل في نقله أن يصلنا بخلط، أو بنقص؛ وذلك أنّ الذاكرة الإنسانيّة تقع ـ كما يذكر جون لوك (١٧٠٤م)، والتي يسمّيها بمخزن الأفكار ـ على نوعين: الذاكرة الواقعيّة الحقيقيّة والذاكرة الوهميّة أو غير الدقيقة؛ لأنّ الحفظ عند لوك غير التذكّر، فأنت عندما يسألك فؤاد عن كتابٍ موجودٍ في مكتبتك، فتقول له: بأنّك أعرته لمحمود، ثم يذهب فوائد فيسأل محموداً عن الكتاب ليأخذه منه بعد إجازتك له بذلك، فيقول له محمود: إنّني لم استعر هذا الكتاب من فلان، ففي هذه الحال يرجع فؤاد إليك ليسألك: إنّ محموداً لم يستعر منك هذا الكتاب، فأقول لك: عذراً لقد تذكرت

---

(١) راجع: أصول الشاشي: ١٩٥ ـ ٢٠١؛ وأصول البزودي، وهو متن كتاب كشف الأسرار للبخاري، فانظرهما معاً حول هذا الموضوع في كشف الأسرار ٢: ٦٩٧ ـ ٧٠٠.

الآن، إنّني أعرته لبكر وليس لمحمود، ففي هذه الحال وإن كان أصل الإعارة واقعيّاً، والأمور موجودة في الذاكرة، لكنّ نشاط التذكّر يوقعك في أوهام، فتسقط اسماً على آخر أو تربط بين شخص وآخر خطأً، رغم واقعيّة أصل الموضوع، ولهذا يقع الكثير من الناس في خطأ التذكّر عبر هذا السبل، لا عبر فقدان الذاكرة في الموضوع أصلاً.

وبناءً عليه، تظهر عدّة حالات يقع فيها الراوة ـ بوصفهم بشراً ـ أبرزها:

٤.٣.١. حالة دمج متون الأحاديث

قد يخلط الراوي بين حديثين، فيضمّهما إلى بعضهما، ولا يلتفت إلى أنّ الحديث الأوّل صدر منفصلاً عن الثاني، وعند ضمّهما قد يفهم السامع معاني أخرى لم تكن منظورة لو فصل الحديثان عن بعضهما، فالدمج سهواً من قبل الراوي أدّى إلى هذا الخلل.

٤.٣.٢. حالة الخلط بين الأئمّة المرويّ عنهم الحديث

وقد ينسب الراوي حديثاً لإمامٍ أو صحابي لكنّه قد سمعه من إمام آخر أو صحابي آخر؛ كما لو عاصر ثلاثة من أئمة أهل البيت، وسمع منهم، فينسب الحديث للثالث فيما يكون قائله هو الأول، وقد يؤثر ذلك على بعض المعطيات، كما لو بنينا في نظرية التعارض واختلاف الحديث على الأخذ بالحديث المتأخّر زمناً، فهنا إذا نسب الحديث للإمام اللاحق فقد يكون ذلك لصالح الأخذ به على تقدير كون الحديث المعارض له متقدّماً زماناً، بل احتمالات التقية تنفتح في حقّ إمام أكثر من إمام بحسب اختلاف الأزمنة والظروف، فالعنصر التاريخي مهم جداً، وأنه متى صدر هذا الحديث، فأن يخلط الراوي بين الأئمة قد يؤثر على استنتاجاتنا الفقهيّة وغيرها.

استطراد في جواز نسبة الحديث لغير الإمام الصادر عنه

من هنا، نستطرد ونعلّق على بعض الروايات التي أجاز فيها أئمّة أهل

البيت عليهم السلام للرواة أن ينقلوا حديثاً سمعوه ـ مثلاً ـ من الإمام الباقر (١١٤هـ)، ينقلونه عن الإمام الجواد (٢٢٠هـ) وهكذا، وأهم هذه الروايات هو:

١ ـ **خبر أبي بصير**، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحديث أسمعه منك، أرويه عن أبيك أو أسمعه من أبيك أرويه عنك؟ قال: «سواء، إلا أنك ترويه عن أبي أحبّ إليّ»، وقال أبو عبد الله لجميل: «ما سمعت منّي فاروه عن أبي»[١]، وهذا ترخيص في النقل عن أحدهما، لكنّ هذا الحديث بنفسه ضعيف السند بعلي بن أبي حمزة البطائني[٢].

وقد صرّح المازندراني بأنّ هذا الحديث دالّ على جواز نسبة الرواية إلى معصوم لم يقلها مباشرةً بل قالها غيره، بل حتى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[٣]. إلا أنّ رفيع الدين النائيني فسّر هذا الخبر بأنّ المراد هو نسبة الرواية إلى الإمام الأب بواسطة الابن، إعلاناً بأنّ كلّ ما عندي أخذته من أبي[٤].

٢ ـ **رواية حفص بن البختري**، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: نسمع الحديث منك، فلا أدري منك سماعه أو من أبيك، فقال: «ما سمعته منّي فاروه عن أبي، وما سمعته منّي فاروه عن رسول الله»[٥]. وهو ضعيف مرسل، حيث نقله ابن طاووس بلا سند أصلاً.

٣ ـ **خبر ابن سنان، عن أبي عبد الله** عليه السلام، قال: سمعته يقول: «ليس عليكم فيما سمعتم منّي أن ترووه عن أبي، وليس عليكم فيما سمعتم من أبي أن ترووه عنّي، ليس عليكم في هذا جناح»[٦].

وهذا الخبر ضعيف السند أيضاً؛ إذ يرويه ابن طاووس عن كتاب الحسن بن محبوب،

---

(١) الكليني، الكافي ١: ٥١.

(٢) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٢: ٢٣٤ ـ ٢٥١، رقم: ٧٨٤٦.

(٣) المازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٢١٦.

(٤) النائيني، الحاشية على أصول الكافي: ١٨٣.

(٥) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٨، ح٨٦.

(٦) المصدر نفسه، ح٨٥.

ولا ندري سنده إليه.

وهذه الروايات ـ مع ضعفها السندي ـ يمكن ممارسة نقد متني عليها؛ وذلك:

أوّلاً: إنها تخالف المنطق التاريخي؛ فكيف يجيز لهم الإمام النقل بهذه الطريقة، مع أنها توجب التعمية في بعض الموارد التي يكون للعنصر الزمني دور مؤثر فيها؟!

ثانياً: كيف يجيز الإمام النقل عن رسول الله ﷺ مطلقاً، مع أنّ هذا يجعل الخبر مرسلاً بعد أن كان مسنداً؛ لأنّ الراوي عن الإمام الصادق لم يلتقِ برسول الله ﷺ حتى ينسب الحديث إليه، فيصبح خبره مرسلاً، وتضعف قوّته منطقياً بعد أن كانت قوية؟! فهذا تضعيف للحديث الشريف.

ثالثاً: لا يمكن القول: إنّ كلّ ما قاله الأئمّة قاله الرسول، فهناك أحداث جزئية حصلت، لم تكن أيام رسول الله ﷺ، مثل حادثة الإمام زيد بن علي وغيرها الكثير الكثير، فكيف تنسب النصوص التي جاءت تعليقاً على أحداث لاحقة لرسول الله ﷺ؟! إلا إذا قيل: إنّ رسول الله ﷺ تكلّم لهم فيها جميعاً.

من هنا يُتحفّظ في تفسير رفيع الدين النائيني على إطلاقه؛ لأننا عندما ننسب إلى الإمام السابق روايةً في أمر لم يحدث في زمنه أساساً، نكون قد ابتلينا بمشكلة الكذب.

لهذا، فهذه الروايات إما نطرحها، لاسيما بعد ضعفها السندي، أو نفسّرها بتأويلٍ ما، مثل أن يقصد منها وحدة مصدر معرفتهم، وأنّه لا فرق بينهم وهم نور واحد، أو للتقيّة ضمن ظروف خاصّة بحيث لا يريد أن يُنسب النصّ إليه بل يُنسب للميّت منهم، ولعلّه يفهم هذا من خبر أبي بصير، ويحتمله خبر حفص بن البختري.. أو تجعل خاصّة بحالات تتصل بهؤلاء الرواة الثلاثة الذين نقلوا هذه الروايات، أو يردّ علمها إلى أهلها، وإلا أشكل الأمر جداً.

ويؤكّد ما قلناه أيضاً أنّ العلماء في علم الرجال والطبقات إذا نقل الراوي عن إمامٍ ما يضعونه في طبقته كما لعلّه يظهر من طريقة البرقي والطوسي؛ فلو أنهم يعملون بهذه

الروايات هنا لما صحّ لهم ـ بمجرّد العثور على نقل الراوي عن الإمام ـ أن يجعلوه في طبقته، وهذا ما يؤدّي لو عملوا به إلى بعض التأثيرات على علم الطبقات في الرجال؛ وعليه ندّعي إعراضهم عن مثل هذه الروايات أو احتمال الإعراض جداً.

وعلى أيّة حال، فهذه الأحاديث الواردة هنا قليلة العدد جداً تعاني من ضعف إسناد غالباً، فتحصيل الوثوق الاطمئناني بصدورها في غاية الصعوبة بعد ما تقدّم، فتسقط عن الحجيّة.

٤.٣.٣. حالتَي: الزيادة والحذف في الحديث

وقد يعلّق الراوي على حديثٍ يرويه، فيظنّ السامع أو القارئ أنّ هذا التعليق جزء من هذا الحديث، فيما لا يكون كذلك، أو يذكر الراوي مسألة من عنده فيستشهد لها بحديثٍ، فيظنّ السامع أنّ النصّ كلّه حديث، أو يشرح الراوي أثناء رواياته معنى مفردةٍ وردت في الحديث، فيظنّ أنّها من كلام النبي أو الإمام، فينقلها الراوي اللاحق كذلك، وهذا خلل في المتن ناتج عن عدم دقّة تعبير الراوي؛ أو عدم دقّة السامع أو القارئ للرواية والذي نقل الحديث بدوره عن الراوي الأوّل، أو عدم دقّة الناسخ للحديث.

وقد يكون الإدراج في السند كأن يضيف هو وصفاً أو لقباً إلى الراوي دون أن يكون سمعه ممن قبله، بل إنّ حالة الدمج بين الحديثين التي تحدّثنا عنها سابقاً يصنّفها بعضهم ضمن الإدراج في الحديث أيضاً(١).

ومن أبرز الأمثلة في هذا المضمار ما يُقال ـ وإن نفى بعض العلماء هذا ـ عن تجربة الشيخ الصدوق في «كتاب من لا يحضره الفقيه»، حيث يعلّق الشيخ أو يفسّر الحديث أحياناً؛ فيختلط الأمر، ويظنّ أنّ هذا التعليق أو التفسير جزء من نص الحديث.

وقد مثلوا لذلك بما ورد في الفقيه من رواية: «الماء يطهِّر ولا يطهَّر؛ فمتى وجدت ماءً

(١) حول الحديث المدرج، راجع: المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٧٨ ـ ١٨٠.

ولم تعلم فيه نجاسة فتوضأ منه واشرب؛ وإن وجدت فيه ما ينجسه فلا تتوضأ منه ولا تشرب إلا في حال الاضطرار، فتشرب منه، ولا تتوضأ منه وتيمّم..»؛ بحيث ذكر أنّ الحديث هنا هو الجملة الأولى فقط «..ولا يطهّر» وأما الإضافة كلّها فلا علاقة للرواية بها كما يظهر بالمقارنة مع المصادر الحديثية الأخرى، لاسيما كتاب الكافي للشيخ الكليني؛ فهنا نتيجة عدم الضبط والتدوين بشكل واضح، ولعلّه ـ كما قيل ـ لأنّ كتابه كان يراد منه أن يكون مرجعاً عملياً للشيعة لا مرجعاً حديثيّاً فحسب[1]، يحصل الخلط بين كلام الراوي وكلام الإمام.

وعلى المستوى عينه حالات النقص، فقد يسقط الراوي شيئاً من الحديث بظنّ عدم وجود دور له في المعنى والمقصود، أو بظنّ وضوحه ومركوزيّته عند السامع والمتلقّي، أو للسهو والغفلة؛ لكونه غير ضابط بالشكل المنشود، أو لغير ذلك.

٤.٣.٤. حالة الخلط في تحديد الراوي المنقول عنه الخبر

وقد يفضي نقد المتن إلى التردّد في دقّة الناقل في الراوي الذي قال بأنّه نقل له هذا الخبر؛ فموضوع الحديث يدلّنا على الإخبار عن حدث وقع في زمن ما، فيما نعلم بأنّ الراوي نقل هذا الخبر عن زيد الذي كان قد مات قبل وقوع الحدث الذي تخبر الرواية عنه، فهذا النقد للمتن أدّى إلى الاقتناع بأنّ الراوي أخطأ في الشخصيّة التي نقل عنها من الرواة.

ونقصد بحالة نقد المتن هنا في هذه الصورة أن نأخذ خبر الراوي الثاني في ادّعائه النقل عن الراوي الأوّل جزءاً من متن حديث الراوي الثاني فنقارن فقرتي هذا المتن: الفقرة المرتبطة بالسند وتلك المرتبطة بالمتن الأصلي نفسه، أو نقصد بنقد المتن تحليله والتأمّل فيه، لا نقده بمعنى الردّ عليه خاصّة.

هذه هي الحالة الثالثة بصورها المتعدّدة الناتجة عن نقد المتن وتحليله، وهي حالة التردّد

---

(١) باقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، ق٢: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

في دقّة النقل وعدم حصول خلط بين روايتين أو إمامين أو رواية وغير رواية، أو حصول زيادة أو نقيصة غير متعمدة أو نحو ذلك.

الموقف من حالات التشكيك في دقّة الراوي

وعلى أيّة حال، فما هو العمل في هذه الحالة الثالثة من حالات نقد المتن بصورها الأربع؟

والجواب يتبع حالة ما إذا حصل التردّد الحقيقي في هذه الأمور:

أ ـ إن كان خَلطُ الراوي بين إمام وإمام من دون أن يؤثر صدور الخبر عن أحدهما شيئاً، أخذ بالخبر، وليس من الضروري أن يكون خلطه هذا سالباً للوثوق تماماً عن نقله؛ أما إذا كان تحديد شخص الإمام المنقول عنه مؤثراً، فهنا يختلّ هذا المقدار من الدلالة ويشكل الأخذ بالحديث من ناحيتها.

ومثال ذلك أن يُلتزم في علم أصول الفقه بأنّه عند تعارض الخبرين يؤخذ بالمتأخّر منهما زمناً، ففي هذه الحال لو أوجب الشكّ في أحد الخبرين أن يكون منقولاً عن الإمام المتقدّم زماناً، لم يعد يمكن تقديم الخبر الثاني عليه بملاك التأخّر الزماني؛ لعدم العلم بهذا التأخّر، واحتمال كون الخبرين معاً عن إمامٍ واحد، ومن ثمّ يجب الرجوع إلى مقتضى القاعدة في حال عدم العلم بالمتقدّم والمتأخّر زماناً من المتعارضين.

ب ـ وأما إذا كان الخلط بين حديث وحديث، كما حصل في حديث «لا ضرر» على بعض الآراء، فإن جَزَمْنَا بالانفصال تعاملنا معهما معاملة المنفصلين، وكذا إذا جزمنا بالاتصال صار كلّ واحدٍ منهما قرينةً متصلة في حقّ الآخر، أما لو شككنا بذلك صار كلّ واحد منهما مشكوك القرينية للآخر، أي أننا صرنا نشكّ في وجود القرينة المتصلة، وقد قلنا في بعض الأبحاث بأنّه لا تجري أصالة عدم القرينة في مورد الاتصال، فنأخذ بالقدر المتيقّن من دلالة كلّ مقطع إذا كان هناك قدرٌ متيقن، وإلا أجمل النص ولم يعد مبيناً.

ج ـ وأما إذا كان الخلط في اسم الراوي الذي نقل للراوي الثاني الخبر، فهنا يشكل الأخذ بالحديث، سواء مع الجزم أو الشك، أما مع الجزم بعدم إمكان أن يكون هذا هو الراوي فواضح؛ لصيرورة الخبر بحكم المرسل حينئذٍ بعد غياب اسم الراوي الحقيقي؛ وأما مع الشك الحقيقيّ فيسقط الخبر؛ لزوال الوثوق أو الظنّ من كلام الراوي الثاني في أنه سمع هذا الخبر من الراوي الأوّل؛ وقد قلنا: إنّ زوال الظنّ أو الوثوق من الخبر يسقطه ـ قاعدةً ـ سواء على نظرية الوثاقة أم الوثوق، ومع زوال الوثوق لا نجزم بأنّ هذا الراوي هو الذي روى الخبر حقّاً، فيحتمل أنّه شخص آخر، وحيث لا نعرف هذا الشخصَ الآخر فيكون مجهول الحال بالنسبة إلينا.

د ـ أما لو حصل التردّد في دقة فهم الراوي للغة العربية أو للنصّ الصادر عن النبيﷺ؛ نتيجة مقارنته بروايات أخر، أو جمع روايات هذا الراوي، أو تحليل طبيعة التركيبة اللغوية للخبر والتي توحي بركاكته و.. ففي مثل هذه الحالات إن استطعنا الحصول على مقدار من الدلالة أو المدلول نثق بأنّ الراوي فهمه جيداً ونقله جيداً أخذ به، وإلا لم يمكن الأخذ بالخبر إذا انعدمت حالة الوثوق بفهم الراوي أو بطبيعة نقله للخبر بحيث لم يستطع التعبير جيداً عما فهمه، والدليل هو ما تقدّم آنفاً بعينه.

من هنا، ووفقاً للنقل بالمعنى وغيره، كلّما ازداد حجم الرواية طولاً كبعض الأدعية والزيارات والخُطَب والمناظرات، دون أن يبدو من نقل الناقل أنه سمعها مكرّراً من المعصوم بحيث حفظها.. ضعف الوثوق بدقّة النقل، وهذا شيء طبيعي يراه كلّ واحد منّا بوجدانه، فأن ينقل لك زيد خبراً صغيراً غير أن ينقل خطبةً لساعتين من خطيب، فإذا نقلها باللفظ افترض ذلك تميّزه بقوّة الحافظة واستثنائيتها، وهو افتراض إضافي قليل التوفّر حتى مع القول بقوّة حافظة العرب، ومن ثمّ لا يفي بهذا الافتراض مجرّد التوثيق المتعارف الوارد في كتب الرجال، كقولهم: ثقة أو نحو ذلك، دون بيان مزيد خصوصيّة فيه على هذا الصعيد، وأمّا إذا نقلها بالمعنى، فهنا أيضاً يحتاج إلى افتراض قدرته على

تركيب المضمون الطويل وتنظيمه وفهمه بأكمله، وهو افتراض إضافي يزداد كلّما طال النص، ولا تشبعه مجرّد التوثيقات الواردة في كتب الرجال عادةً.

ولا شأن لنا هنا بالمصاديق أو التطبيقات، لكن لعلّ ذلك كان هو المرجع لمثل الشيخ آصف محسني للتشكيك ببعض الأدعية الطويلة، مثل دعاء عرفة، والتي لا شاهد على تدوينها حال التكلّم[١]؛ والمسألة صحيحة كبروياً وقاعدةً بالبيان الذي بيّناه بصرف النظر عن هذا المصداق وغيره، مع إضافةٍ أشرنا لها، وهي أنّه لا يكفي فقط عدم قيام شاهد على التدوين حال الكلام، بل لابدّ أيضاً من عدم قيام شاهد على تكرار النبيّ أو الإمام لها في مناسبات عديدة بحيث تمّ حفظها من قبل الرواة؛ فالاقتصار على خصوصيّة التدوين ـ كما فعل آصف محسني ـ غير صحيح.

وطبقاً لمجمل ما قلناه، كلّما كان الراوي عالماً مهتماً بالموضوعات التي يرويها وكان نصّه أقلّ حجماً كان أفضل.

هـ ـ أما إذا شككنا في أنّ هذا المقطع من الحديث، أهو من المعصوم أم من الراوي، بوصفه توضيحاً أو تعليقاً؟ وهو ما يسمّى بالحديث المدرج، فإن تتبّعنا وجزمنا أو حصل اطمئنان بأنه للمعصوم أو للراوي فبها ونعمت، أما إذا حصل شك؛ فإن كان مجرّد احتمال منطقي فرضي فلا يعتنى به؛ استناداً إلى أمانة الراوي وعدم غفلته في النقل، لكن إذا حصل تردّد حقيقي نتيجة معطيات دفعت للشك والتحيّر فيصعب الاستناد إلى أصالة الأمانة وعدم الغفلة:

أما الأمانة فلأننا قد لا نخدش بأمانته؛ إذ لا نتهمه بالكذب أو التزوير عمداً، كما قالوا في حقّ طريقة الشيخ الصدوق في كتاب الفقيه.

وأما عدم الغفلة فلا يجري لو قامت شواهد على عكسه حتى لو لم يحصل منها يقين؛ لأنّ مرجع هذا الأصل هو البناء والعرف العقلائي العام في التعامل مع مثل هذه

(١) آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٢٨٠ ـ ٢٨١، ٢٩١.

الظواهر، والعقلاء لا يحرز أنّهم يبنون على هذا الأصل ـ أصل عدم الغفلة ـ لو قامت شواهد تدفعهم للشك الحقيقي والتحيّر في أمر رواية، خاصّةً لو حصل لهم في الراوي نفسه أن خلط في تجارب سابقة. قس ذلك على نفسك، لو كنت تعلم أنّ زيداً قد خلط في عدّة مرات بين نقله للواقعة والحدث وتحليله لهما، أيّ خلط بين النقل المجرّد والنقل الممزوج بالتحليل؛ فهنا يحصل تردّد في نقلٍ ما من منقولاته في أنه حصل فيه ذلك أو لا؟ فإذا اجتمعت القرائن وأحدثت الشك فلا يؤخذ بقوله في الدائرة المشكوكة.

وإنما نقول في الدائرة المشكوكة؛ لأنّ احتمالات خلطه في هذه الصورة متعدّدة: فقد نجزم بأنّ المقطع الفلاني من النص منقول عن المعصوم، فيما يحدث الشك في المقاطع الأخرى، فهنا لا يسقط الخبر عن الحجية بتمام مقاطعه، بل في خصوص المقاطع التي وقع فيها الشك؛ لأنه لا يحرز أنّها كلمات المعصوم حتى نأخذ بها، فلا وثوق بذلك، كما أنّه لو اشتدّ التردّد والحيرة ينعدم الظن، فلا حجية للخبر لا على مسلك الوثوق ولا على مسلك الوثاقة، كما أنه لو كان للمقطع المشكوك تأثير على دلالة المقطع المتيقّن فيرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في وجود القرينة المتصلة، وقد قلنا: إنه لا يوجد مرجع عقلائي في هذا المورد، فيصار للأخذ بالقدر المتيقن وتطبّق قواعد الإجمال والتبيين.

أما لو اختلط أمر الحديث كلّه بحيث لم نعرف أيّ المقاطع للمعصوم وأيها لغيره، لكننا علمنا بوجود قسم من الحديث يرجع له على نحو الإجمال لا التعيين والتفصيل، أشكل الأخذ بالخبر، لاسيما لو كانت المقاطع بمثابة القرينة المتصلة على بعضها؛ لعدم إحراز كلام المعصوم تعبّداً ولا عقلائياً، نعم لو أمكن الاحتياط بتمام الخبر وكانت مدلولاته تحمل إلزاماً فقد يقال بلزومه بناءً على جريان الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بالحكم الظاهري، فإنّ لدينا هنا حكماً ما موجوداً داخل فقرات هذا النص ويتردّد بين مقاطع، فيجب الاحتياط في تمامها حيث يمكن، إذا كان النص من القضايا التي يوجد معنى للاحتياط فيها، لا ما إذا كان تاريخاً من التواريخ مثلاً، فإنّه قد يقال بأنّه لا معنى للاحتياط

هنا، كما هو واضح.

و ـ أمّا إذا كان التردّد راجعاً إلى احتماليّات وجود سقط في الحديث أو سهو من الراوي دفعه لترك بعض المقاطع، ففي مثل هذه الحال، يلزم الأخذ بما تبقّى في مقداره الدلالي المتيقّن، وإلا فسيكون الشك شكّاً في القرينة المتصلة، وهو ما يلزمنا بالأخذ بالدوائر الأضيق من دلالات الحديث، كما هو واضح.

من هذا كلّه، نستنتج أنّ عمليات نقد المتن تلعب أدواراً مختلفة على مستوى قيمة الحديث أو بعضه، ممّا لابدّ من ضبطه والتعامل معه.

ولا بأس أن نشير أخيراً إلى أنّ نقد المتن قد لا يؤدّي إلى تردّد في صدور الحديث، ولا في إرادته الجديّة، ولا في دقّة الناقل، وإنّما في نوعيّة المراد في الحديث من حيث كونه تاريخياً أو خاصاً بحالة معيّنة، وسبب هذا التردّد مناقضة هذا الحديث لبعض المعطيات العلميّة، مثلاً، فقد يأتي الحديث ويحثّ على تناول الملح قبل كلّ وجبة طعام، لكنّ العلم الحديث يدلّنا على اختصاص هذه الحاجة بالبلدان الحارة كالحجاز وأمثالها، أما البلدان الباردة كالدول الأوروبيّة الشماليّة، فإنّ كثرة تناول الملح للقاطنين فيها بهذه الطريقة قد يكون لها مضاعفات سلبيّة على صحّة الإنسان كالقلب وضغط الدم و.. فما هو الموقف في هذه الحال؟

والجواب: إنّ هذا النوع من نقد المتن لا يؤثر على حجيّة الخبر، ولا على حيثيّة الكشف في نقل الناقلين ودقّتهم، وإنما هو أمرٌ يرجع إلى محض الدلالات، فالخبر من ناحية حجيّة الصدور لا محذور فيه، وإنما الأمر في زمكانيّته، والحلّ هو بما بحثناه مفصّلاً حول نظريّة تاريخية السنة، فهناك ذكرنا المرجع للكثير من هذه الحالات، فلا نعيد ولا نطيل، فراجع[1].

(١) انظر: حيدر حبّ الله، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧١٣ ـ ٧٤٧؛ وحجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦١ ـ ٧٤٠.

وبقي أمر يتصل ببعض الشيء بدقّة الرواة نعنونه لوحده كالآتي:

٥. زيادات الثقات أو دوران الأمر بين أصالتَي عدم: الزيادة والنقيصة

يعدّ هذا البحث من الموضوعات التي تناولها الأصوليّون والفقهاء وأهل الحديث وغيرهم، ضمن إشارات فرضتها الحاجة، ومشكلته تنشأ من واقع التجربة التاريخيّة والحديثيّة، فقد تأتي روايتان تتحدّثان معاً عن خبرٍ واحد أو نقل واحد، ويكون في إحداهما مقطع غير وارد في الثانية؛ وهذا كثير الوقوع جداً في الروايات، فما هو العمل في هذه الحال؟

هذا ما يُعرف بأصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة، أو بمسألة زيادة الثقة في الحديث. فأحد الراويين ـ وربما الراوي نفسه في نقله الأوّل للحديث ـ يمكن أن لا يكون دقيقاً في نقله، الأمر الذي أدّى إلى حصول مثل هذه الحال.

ويتصل هذا البحث بقضايا التعارض بين الأحاديث، وبمسألة النقل بالمعنى، وكذلك بمسألة نقد المتن الحديثي، وهو ملتقى للبحث الأصولي من جهة، والحديثي التاريخي من جهة ثانية، ومع ذلك لم يُفرد بالعنونة في الدراسات الأصوليّة كما يستحقّ، إلا ما ذكره أهل الدراية ومصطلح الحديث تحت عنوان (الحديث المزيد) أو (زيادة الثقة).

٥. ١. الأصل. المرجع في حالات التردّد، تعدّد المواقف والاتجاهات

لعلّ المعروف بين العلماء هو القول بأصالة عدم الزيادة وترجيحها على أصالة عدم النقيصة، أو فقل: أصالة القبول بزيادة الثقة ولو على تقييد[1]؛ لأنّنا في الحقيقة أمام

(١) انظر: النووي، المجموع ٤: ٢٣؛ وشرح صحيح مسلم ٤: ٨١، و٦: ٢١٤؛ والمارديني، الجوهر

احتمالين: إما الثقة الأوّل زاد في النصّ عندما كان يروي الحديث، أو الثقة الثاني أنقص فيه وهو يرويه، فنسي أحد المقاطع، أو فقل: إمّا الثقة في نقله الأوّل زاد أو هو نفسه في نقله الثاني قد أنقص، والعقلاء يرجّحون أصالة عدم الزيادة، رغم أنّ مقتضى الحالة الأوليّة هو تعارض الأصالتين وتساقطهما؛ لكنّهم ـ كما يذكر الميرزا النائيني وغيره ـ يرون أبعديّة غفلة الراوي في مورد الزيادة؛ إذ قد يغفل الإنسان فيُسقط مقطعاً، لكن كيف يغفل ويزيد مقطعاً[١]؟! إنّ هذه الأبعديّة العقلائيّة هي المرجّح العقلائي لأصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة، ومعه فنأخذ بالخبرين معاً في نقاط الاشتراك وفي نقاط الافتراق والامتياز والزيادة حيثما كانت.

ويقرّب علماء الدراية الموضوع بالطريقة التالية، حيث يقول الشهيد الثاني وغيره: «المزيدُ في المتن مَقْبولٌ إذا وقعت الزيادةُ من الثقة؛ لأنّ ذلك لا يزيدُ على إيراد حديث مستقلٍّ؛ حيثُ لا يقع المزيدُ منافياً لما رواه غيره من الثِقات، ولو كانت المنافاةُ في العموم والخصوص ـ بأن يكونَ المرويُّ بغير زيادة عامّاً بدونها فيصير بها خاصّاً، أو بالعكس ـ

النقي ٩: ٢٦٠؛ وابن قدامة، المغني ١٠: ٢٠؛ وابن حجر، تلخيص الحبير ٤: ٢٧٥؛ والنكت على كتاب ابن الصلاح: ٢٨٣ ـ ٢٨٩؛ والكحلاني، سبل السلام ٢: ٨؛ والشوكاني، نيل الأوطار ٣: ٣٨؛ والحاكم النيسابوري، المستدرك ١: ٨٦، ١٠٩، ٣١٩، ٥٦٥، و٢: ٥٨، ١٩٣، ٥٢٩، و٤: ٢٣٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٧: ١٠٨؛ وابن حجر، فتح الباري ٢: ٤٦٩، و١٠: ٤٧٤، و١١: ٣٥٤؛ والبغدادي، الكفاية: ٤٦٤ ـ ٤٦٩؛ ومقدمة ابن الصلاح: ٦٦ ـ ٦٧.

(١) راجع النائيني، منية الطالب ٣: ٣٦٤، ٣٦٥؛ والحكيم، مستمسك العروة ١: ٤٠٧؛ والخميني، الخلل في الصلاة: ٥٤؛ والطهارة (الكبير) ٢: ٣٣٥؛ والصدر، بحوث في شرح العروة ١: ٤٤٣؛ والحائري، الخمس: ٢٨٥؛ والكلبايكاني، الدرّ المنضود ٢: ٣٢٨؛ والمنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ١: ١٤٤، ٢٠٠، ٢٣٧؛ والروحاني، فقه الصادق ٦: ٤٨، ٤٩، و١٤: ٩١، و٢١: ٥٥، ٣٧١، و٢٤: ١٣٥، و٢٦: ٢٣٨؛ والبجنوردي، القواعد الفقهيّة ١: ٢١٣، ونسبها إلى بناء الأصحاب؛ واللنكرودي، الرسائل الثلاث: ١٥٤.

فيكون المزيدُ حينئذ كالشاذّ»[١].

وظاهر كلامهم القبول بالزيادة، نعم يلحق بالشاذ في بعض الموارد، والشاذ له أحكامه من القبول وعدمه.

وثمّة كلام للسيّد الخميني على رفض قاعدة تقديم أصالة عدم النقيصة على عدم الزيادة[٢]، وإن كان في موضع أخرى قد قبل بهذه القاعدة[٣]، ولعلّه في مورده كان رفضه لخصوصيّة، أو لعل مقصوده النهائي عدم القبول بها بوصفها قاعدة كليّة عامة.

ونجد أيضاً في كلمات السيّد الخوئي رفضاً لهذه القاعدة؛ لأنّه يعتبر أنّها لا تفيد سوى الظنّ، وهو لا يُغني من الحقّ شيئاً[٤]، ونحوه غيره[٥].

وفي هذا كلّه، نعرف:

أوّلاً: إنّ هذا الموضوع، وإن كان موضوعاً متصلاً بعلم الحديث والدراية، إلا أنّنا وجدنا تركيزاً أصوليّاً عليه في كتب الأصول وفي كتب الفقه أيضاً.

ثانياً: إنّ مواقف العلماء هنا انقسمت إلى ثلاثة اتجاهات:

١ ـ فريق يرى هذه القاعدة، ويبدو منه التعامل معها بوصفها قاعدة كلّية يرجع إليها في تمام الموارد.

٢ ـ فريق آخر يرفض هذه القاعدة، ويبدو منه أنها لا تصلح مرجعاً عند الدوران، ما لم تقم شواهد وقرائن تفيد الاطمئنان أو الوثوق.

---

(١) الشهيد الثاني، الرعاية: ٨٦؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١٩٧.

(٢) الخميني، الخلل في الصلاة: ٢٢٦؛ والطهارة ٣: ٩، ٢٠٦، ٤٨٤، ٥٦٨.

(٣) الخميني، الرسائل ١: ٢٦ ـ ٢٧؛ والطهارة ١: ٢٦.

(٤) انظر: الخوئي، مستند العروة (الصلاة) ٢: ٢٠٧.

(٥) ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهيّة ١: ٤٦؛ والسيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٩٦ ـ ٩٩.

٣ ـ وفريق ثالث يلاحظ في ثنايا أبحاثه المتفرّقة أنّ لديه تفصيلات وتقييدات لهذه القاعدة، فهو يقبل بها في بعض الموارد، ويرفضها في موارد أُخَر.

فمثلاً يرى بعض العلماء المعاصرين ـ وهو الشيخ لطف الله الصافي ـ أنّ هذه الأصالات لا تجري إلا بعد إحراز أنّ النقل من قبل الراوي كان باللفظ، فتجري في الجملة، أمّا لو احتملنا النقل بالمعنى فلا معنى لجريانها أساساً[1].

ويجب أن نعلم هنا، أنّه لابد من الجزم سلفاً بوحدة الرواية مثل حديث الغدير، أمّا لو احتملنا أنّ الإمام نفسه قال حديثين اثنين في مناسبتين، وكلّ واحد من الحديثين نقله لنا راوٍ، أو نقل لنا الحديثين راوٍ واحد؛ فهنا لا مجال لهذا البحث إطلاقاً.

وقيمة هذا البحث تظهر أيضاً، كما يلاحظ من تتبّع كلماتهم، في حالات تعارض النُّسخ، فقد تصلنا نسختان من كتاب الكافي، وفي واحدة منهما توجد كلمة أو جملة إضافيّة مفقودة في النُّسَخ الأخرى، وهذا يحصل كثيراً جداً، فما هو الموقف في التعامل مع هذه الحالات؟

ومثلها أيضاً أن ينقل صاحب الوسائل رواية عن الكافي الذي وصلته نسخة منه بطريق صحيح مثلاً، ولكنّنا لا نجد كلمةً أو مقطعاً من هذه الرواية إما في نسخ الكافي التي بأيدينا أو في نسخة الكافي التي وصلت إلى الفيض الكاشاني واعتمدها في كتاب الوافي، وقد قال بعضهم: إنّنا نعتمد على نسخة الوافي؛ لأنّها أدقّ، وفي هذه الحال ما السبيل؟

إلا أنّ بعض العلماء المعاصرين نفى دور هذه القاعدة في باب اختلاف النسخ، واعتبر أنّ اختلاف النسخ مرجعه إلى تعارض الحجّة باللاحجّة، على أساس أنّه لو جاءت

(١) انظر: لطف الله الصافي، ميراث الزوجة: ٥٥؛ ومع الشيخ جاد الحقّ في إرث العصبة: ٩؛ وفقه الحج ٤: ٢٥٢.

الرواية في نسخة التهذيب بزيادة وفي نسخة الكافي بنقيصة، فهنا حيث إنّ الكليني والطوسي ثقتان فنحن هنا لا نحرز أنّ الطوسي مثلاً نقل هذا الخبر بهذه الطريقة أصلاً، فيكون من تعارض الحجّة باللاحجّة، فلا علاقة له ببحثنا[١].

إلا أنّ هذا غير واضح؛ فإنّ مرجعه إلى عدم إثبات نسبة كتاب الكافي الذي بين أيدينا إلى الكليني، أو عدم نسبة كتاب التهذيب الذي بين أيدينا للطوسي، فحسب الفرض نسبة هذه النسخ لأصحابها معلومة، فهي فوق الخبر الحجّة بالوثاقة، بل لو قيل بتعارض نسخة كتاب واحد فلا وجه لجعل الأمر من تعارض الحجّة مع اللاحجة، فإنّ النسختين إذا كان لهما طريق معتبر أو موثوق، كان تعارضهما من تعارض الحجّتين، وإلا لم تكونا حجّة في نفسيهما معاً، فما الموجب للتفصيل في القضيّة؟!

٢.٥. الموقف من زيادة الثقات وأصالة عدم الزيادة، مقاربة استدلاليّة

الصحيح في هذا المجال كلّه، أنّه لا يوجد قاعدة تقدّم، لا أصالة عدم الزيادة ولا أصالة عدم النقيصة، وإنما المورد تابع للحالات المختلفة المتنوّعة التي ينبغي ملاحظتها وملاحظة تمام خصوصيّاتها وعندها يتمّ الخروج في هذا المورد أو ذاك بنتيجة، وذلك لجملة نقاط نذكرها:

أوّلاً: ما ذكره السيّد الصدر وغيره[٢]، من أنّ درجة ضبط الراوي تلعب دوراً لصالح النقيصة أو الزيادة، بمعنى أنّ أحد الراويين ـ وهو المُزيد ـ قد يكون منقصاً عادةً في الروايات الأخرى، وقد يكون المنقِص هنا مزيداً في روايات أخرى، فلا يُحسب هذا الخبر لوحده، بل تؤخذ بعين الاعتبار إخبارات الراويين معاً في مواضع أُخَر.

وانطلاقاً من هذه النقطة، يلعب علمنا بدقّة الراوي دوراً في الأرجحيّة والأبعديّة؛

(١) فاضل المالكي، تقدّم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة: ١٠ ـ ١١، ١٠٠.

(٢) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٤٣؛ وقاعدة لا ضرر: ١٠٧؛ والحائري، شرح العروة الوثقى ١: ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

فإذا علمت بأنّ النقيصة جاءت من راوٍ ضابط حافظ دقيق في النقل، فيما الزيادة جاءت من راوٍ علمنا منه السهو والخلط بين الروايات، لم يكن الأخذ بأصالة عدم النقيصة أبعد حينئذٍ كما هو واضح.

ويلحق بهذا بل هو مفهوم أوسع منه، ما ذكره السيد السيستاني من القوّة الوثوقيّة بالسند كلّه، من حيث كونه قريب الإسناد وعاليه، مقابل سند متكثر الوسائط[١].

ومن هنا ذكر الزيلعي في نصٍّ يوضح المواقف قال: «.. فإن قيل: قد رواها نعيم المجمر وهو ثقة، والزيادة من الثقة مقبولة، قلنا: ليس ذلك مجمعاً عليه، بل فيه خلاف مشهور، فمن الناس من يقبل زيادة الثقة مطلقاً، ومنهم من لا يقبلها، والصحيح التفصيل وهو أنّها تقبل في موضع دون موضع، فتقبل إذا كان الراوي الذي رواها ثقة حافظاً ثبتاً، والذي لم يذكرها مثله أو دونه في الثقة.. وتقبل في موضع آخر لقرائن تخصّها، ومن حكم في ذلك حكماً عاماً، فقد غلط، بل كلّ زيادة لها حكم يخصّها، ففي موضع يجزم بصحّتها كزيادة مالك وفي موضع يغلب على الظنّ صحّتها.. وفي موضع يجزم بخطأ الزيادة.. وفي موضع يغلب على الظنّ خطأها..»[٢].

ثانياً: ما ذكره غير واحدٍ كالسيّد الخوئي والسيّد الصدر، من أنّ الأبعديّة لا تفيد سوى الظنّ، وهي لوحدها لا قيمة لها، ما لم نصل إلى حدّ نُثبت فيه أنّ بناء العقلاء على الأخذ بعدم النقيصة أو عدم الزيادة، أو يحصل وثوق بترجيح أحد النقلين، وهو غير متحقق حسب الفرض[٣].

ونحن بدورنا نشكّ في وجود بناء عقلائي؛ لأنّنا بتحليلنا لهذه الظاهرة نجد لها حالات عديدة، لا نحرز أنّ العقلاء فيها جميعاً يأخذون بإحدى الأصالتين دوماً، فكلام السيّدين

---

(١) انظر: السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٩٨.

(٢) الزيلعي، نصب الراية ١: ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(٣) انظر: الخوئي، مستند العروة (الصلاة) ٢: ٢٠٧؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٤٤؛ وقاعدة لا ضرر: ١٠٧؛ والسيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٩٧.

صحيح، ولهذا ذكر السيستاني أنّه لم يثبت هناك أصل عقلائي في خصوص المقام يقتضي البناء على صحة الزيادة، وإنّما العبرة عند العقلاء بقيام القرائن الموجبة للوثوق بأحد الطرفين، كما في سائر الموارد الأخرى، فمتى حصل الوثوق بأحدهما بعد تجميع القرائن في كلّ واحد منهما بنوا عليه، سواء أكان هو ثبوت الزيادة أم عدم ثبوتها، وإلا تساقطا معاً، ودعوى اطّراد تقديم الزيادة في تعارض الطرق ممنوعة جداً، فهل ترى أنّ أحداً إذا كان في مقام استلام ألف دينار من غيره، فأمر اثنين بعدّ المبلغ فعدّه أحدهما ألفاً، والآخر ألفاً وخمسة وعشرين، فهل تراه يقدّم قول الأوّل بالبناء على أصالة ثبوت الزيادة، ويرجع خمسة وعشرين ديناراً إلى صاحب المال؟!(١).

ثالثاً: ما قيّد به الميرزا النائيني ـ وتبعه السيد الصدر ـ تقديمَ إحدى الأصالتين على الأخرى، وذلك بغير حالة المعاني المأنوسة والأمور المألوفة بحسب تعبيره؛ ذلك أنّه في هذه الحال لا يستبعد العقلاء أن يغفل الراوي ويضيف قيداً، ومثال ذلك حديث لا ضرر، فقد ورد تارةً بلا قيد (في الإسلام)، وتارةً أخرى مع هذا القيد؛ وهنا من الممكن أنّ الراوي لأجل صدور هذا النصّ عن رسول الله ﷺ وهو المبلّغ لشريعة السماء، ربط المقولة بالدين الإسلامي، فأضاف القيد المذكور من غير التفات، وعليه، فلابد أن نفصّل بين الزيادات البعيدة والزيادات القريبة المألوفة(٢).

ومثله ما لو احتملنا أن الزيادة عمديّة من الراوي، لكن في مقام التفسير بعد فرض كونه ينقل بالمعنى، وكان يمكن أن يشتبه في تفسيره، ففي هذه الحال يصبح من الممكن عدم صدور الزيادة.

رابعاً: إذا كان الملاك هو الأبعديّة العقلائيّة، كما طرحه غير واحد، فقد تقع هذه

(١) السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٩٩؛ ومثاله ـ حفظه الله ـ غير مطابق لمفروض مسألتنا، لكنّه منبّه، فتأمّل جيداً؛ وانظر: محقق داماد، كتاب الخمس: ٤٨.

(٢) انظر: النائيني، منية الطالب ٣: ٣٦٤؛ والصدر، بحوث في شرح العروة ١: ٤٤٣ ـ ٤٤٤، و٢: ٢٩٢.

الأبعديّة في طرف النقيصة أيضاً، فمثلاً قد يكون أحدهما في مقام النقل بالكتابة، والثاني في مقام النقل باللفظ والمشافهة، فاحتمال الزيادة من الناقل بالمشافهة أقوى من احتمال النقيصة من الناقل بالكتابة عبر الإملاء.

وهناك فروض أيضاً تستحقّ التوقّف عندها، فقد يكون الفرق بين الروايتين معتداً به، وهناك مقاطع أساسيّة غير موجودة في إحداهما، فصحيح أنّ احتمال الزيادة بعيد جداً، لكن احتمال أن يغفل الراوي عن كلّ هذه المقاطع ليس بحيث يمكن لأصالة عدم الغفلة أن تستوعبه، فما العمل في هذه الحال أيضاً؟

خامساً: إذا كان مرجع أصالة عدم الزيادة هو قوة الظنّ، فقد يحصل أن ينقل لنا النقيصة ثلاثة رواة، فيما لا ينقل الزيادة إلا راوٍ واحد، فاحتمال اشتباه الثلاثة وغفلتهم وسهوهم أقلّ بكثير من احتمال اشتباه الراوي الواحد وغفلته، كما هو واضح، ولعلّ هذا هو ما قصده الإمام الخميني عند حديثه عن الوحدة والتعدّد في الراوي.

إلا أنّ السيد الخميني رفض هذه الملاحظة على أساس أنّ الزيادة ليس لها مبرّر سوى الكذب أو الغفلة، فيما النقيصة لها هذان المبرّران، يُضاف إليهما رغبة الراوي في الاختصار أو عدم كونه في مقام بيان تمام القضيّة، أو توهّمه أنّ وجود هذه الكلمة وعدمه سيان وغير ذلك[1].

لكنّ هذا التكثير للمناشئ والأسباب لا يؤسّس لقاعدة عدم الزيادة؛ لأنّ الزيادة لها مبرّرات أخرى، لاسيما على النقل بالمعنى، كالتوضيح والشرح، أو توهّم أنّ هذه الزيادة لا تضرّ، أو الجمع بين روايتين في موضوعٍ واحد على أساس تكثير الفائدة، إلى غيرها من الأسباب، وحتى مع كثرة مناشئ النقيصة نسبةً إلى مناشئ الزيادة، لا يتمّ هذا الإيراد دوماً، فقد يتعدّد الرواة في طرف النقيصة إلى حدّ يبعد جداً معهم أن تحصل جميع هذه المبرّرات كما هو واضح.

---

(١) انظر: الخميني، الرسائل ١: ٢٧.

والملفت أنّ السيد الخميني نفسه في مباحث الطهارة قد ألمح إلى احتمال أن تكون الزيادة عمديّةً لتفصيل المجمل في الرواية بناءً على النقل بالمعنى[١]، فكيف لم يذكر هذا المنشأ هنا؟!

وبهذا يظهر صحّة ما أفاده السيد السيستاني وحاصله أنّ الأمر لا يدور بين الغفلتين، ليرجّح احتمال عدم الغفلة في جانب الزيادة على احتمال عدم الغفلة في جانب النقيصة، فإنّ لكلّ من الزيادة والنقيصة مناشئ أخرى غير ذلك، فقد تتحقّق الزيادة لأجل النقل بالمعنى على أساس أنّ الراوي يستفيد قيداً للكلام من القرائن المحتفّة به حسب فهمه فيتبعه، ولا يُثبته غيره لأنه لم يستفده منها، وقد تتحقّق النقيصة من جهة الاختصار في النقل، أو تصوّر كون القيد توضيحيّاً لا احترازيّاً مثلاً، فلابد من ملاحظة مجموع الاحتمالات ودرجة كلّ احتمال بحدّ ذاته ثم الحكم على ضوء ذلك[٢].

سادساً: إنّ ما قيل من أنّ المُزيد ينصّ على الزيادة بينما المُنْقِص ظاهر في عدم وجود الزائد، فيتعارض الظاهر مع النصّ، ويقدّم النصّ[٣]، غير صحيح؛ لأنّنا مادمنا نتطلق من فرضيّة أنّ الراوي يلزمه ـ بمقتضى وثاقته وأمانته ـ أن ينقل تمام ما له دور في المفاد، وما قاله الإمام حول الموضوع الواحد، فهذا يعني أنّ الفهم العقلائي يرى دلالة الإنقاص كدلالة الزيادة تعبيرٌ واضح عن أنّ هذا هو الموجود، فكأنّ كلّ راوٍ يقول في مقدّمة كلامه: هذا تمام ما أفاده النبيّ في هذه القضيّة مما سمعته منه في ذلك اللقاء معه، إلا إذا رجع الكلام إلى عدم الغفلة، وقد قلنا بأنّ فرضيّة الزيادة والنقيصة معاً متعدّدة المناشئ والأسباب، فلا يصحّ حصر النقيصة بالغفلة، فضلاً عن حجيّة هذا الظنّ الآتي من هذه الأصالة بعد الشكّ في انعقاد بناء عقلائي عليها في دلالتها النوعيّة كما أسلفنا.

---

(١) انظر: الخميني، الطهارة ٣: ٥٦٨.

(٢) السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٩٦ ـ ٩٧.

(٣) فاضل المالكي، تقدّم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة: ٧٨ ـ ٨١.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ تقديم النصّ على الظاهر لا معنى له هنا كما بيّن السيد الصدر؛ لأنّ مرجعه إلى فهم مراد شخص واحد صدر منه كلامان متعارضان أحدهما نصّ والآخر ظاهر، وما نحن فيه ليس كذلك[١] غالباً، لو قبلنا بأصل تقديم النصّ على الظاهر بعد فرض حجيتهما معاً.

وبعبارة جامعة: إنّ تقدّم أصالة عدم الزيادة إن كان من باب أقوائيّة الظنّ، فهذا الظنّ هنا لا يغني من الحقّ شيئاً، ولم يقم دليل على حجيّته ما لم يبلغ رتبة الوثوق؛ وإن كان من باب بناء العقلاء ولو بنكتة الأقوائيّة النوعيّة، فنحن لا نحرز بناءهم على ذلك في حالات استحكام الشك، ولو بنوا عليه ففي الجملة لا بالجملة، والسيرة دليلٌ لبيّ يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن، وكما يقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في جملة معبّرة: «.. والإنصاف أنّ العقلاء لا يعرفون كثيراً من هذه الأصول التي تُنسب إليهم، وأنّ بناءهم في هذه الموارد على الأخذ بما تطمئنّ به أنفسهم»[٢]. والحقّ معه، فلو وصلتك نسختان من كتابٍ بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه، فهل تقول: آخذ بكلتيهما في مادّتي الافتراق أم تتوقّف؟ وما هو جَري العقلاء في هذه الحال؟

وعليه، فالصحيح، وفاقاً لجماعة من الأصوليّين والمحدّثين، أنّه لا يوجد أصل شرعي أو عقلي أو عقلائي عند استحكام الشكّ في هذه الحالات، وإنّما المرجع إلى الشواهد والحالات والقرائن وطبيعة الموضوع، بما يفيد الاطمئنان، ومع عدم الوصول إلى نتيجة وثوقيّة نأخذ بالقدر المتيقّن من مفاد الحديث بنقلَيه. وأمّا اشتهار القول بأصالة عدم الزيادة بين الأصحاب أو بين علماء المسلمين فلا حجيّة له، كما هو جليّ.

وبناء عليه، ننظر في أحوال الرواة وعددهم وتركيبة النصّ وترجيحاتها، فقد يكون هناك راوٍ أضبط من آخر أو نسخة أصحّ من نسخة، وقد يكون تعدّد الرواة ذا أثر، وقد

(١) الصدر، قاعدة لا ضرر: ١٠٥.

(٢) الشيرازي، القواعد الفقهيّة ١: ٤٦.

تكون طبيعة اختلاف الحديثين ترجّح فرضيّة الزيادة، وقد ترجّح فرضيّة النقيصة وهكذا إلى ما شاء الله تعالى من الحالات واختلاف الظروف والملابسات، فقد نعثر على الزيادة في نسخةٍ ظهرت في القرن الحادي عشر الهجري في ظرفٍ زمنيّ من مصلحته أن يضيف فِقرةً، أو نجد نسخةً أو نقلاً للحديث في القرن الخامس عشر الهجري منقوصاً، وهناك مصلحة في حذف بعض فقرات هذا الحديث، فما لم نجعل الاطمئنان هو المعيار هنا، فلا توجد أصول فوقيّة حاكمة.

وأمثّل لهذا الموضوع بما ورد من اللعن في بعض الأدعية والزيارات، فهناك من يرى اليوم أنّ بعض الزيارات أُقحم فيها اللعن في العصر الصفوي، كما يراه الشيخ حسين الراضي، وأنّ الروايات السابقة خالية من هذا اللعن، ولعلّه يرى مصلحةً في الإضافة، لا من جهة الكذب بالضرورة، بل من جهة ضمّ الروايات إلى بعضها، فهل نقول: الأصل عدم الزيادة إذا أتانا هذا الباحث بقرائن تفيد الشكّ الحقيقي، لو تمّ له ما أراد؟

وهكذا لو حصلنا بعد قرنين على نسخةٍ في هذا القرن لبعض الزيارات التي حذف منها اللعن نتيجة اعتبارات مصلحيّة أو سياسيّة، كما يرى ذلك بالإجمال ـ بصرف النظر عن اللعن ـ السيّد محمد باقر الصدر في رسالة له إلى السيد محمد الغروي، فهل نقول: الأصل عدم الزيادة هنا أو النقيصة أو نترك الأمر للدراسات والشواهد؟[1].

٦ ـ نظرية مخالفة القرآن الكريم، مواقف بين تعطيل نقد المتن وتفعيله

تخضع مسألة المعارضة الحديثيّة للقرآن الكريم عادةً لقانون النسب الأربع المنطقي،

(١) انظر حول رأي الشيخ حسين الراضي، كتابه: زيارة عاشوراء في الميزان، والذي خصّصه لدراسة هذه القضيّة، كما وراجع حول رأي السيد محمد باقر الصدر: محمد رضا النعماني، شهيد الأمّة وشاهدها ١: ٤٣٥ (قسم الوثائق والمستندات)؛ وأرشيف رسائل المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، رسالة خطيّة رقم: ٦٠؛ وحيدر حبّ الله، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥٦٥ ـ ٥٦٦؛ وله أيضاً: الإصلاح الديني وكتب الأدعية والأذكار والزيارات، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ٥ ـ ١٠.

إذ يرى العلماء أنّ النسبة بين الحديث والقرآن ـ إذا تحدّثنا في نقطة مشتركة ـ لا تخرج عن حالات أربع هي:

١ ـ **نسبة التساوي**: فالنصّ القرآني يقول: تجب عمرة التمتع، والنص الحديثي يقول: عمرة التمتع واجبة، لا يزيدان عن ذلك ولا ينقصان بما يغيّر النتيجة، ومن الواضح هنا أنه لا يوجد اختلاف فيؤخذ بهما معاً دون أيّ محذور.

٢ ـ **نسبة العموم والخصوص المطلق**: بأن يكون النصّ الكتابي أو الحديثي أوسع دائرةً من النص الآخر، وهنا يقدّم النص الأضيق دائرةً على ذاك الأوسع، بلا فرق بين كون الأوسع قرآناً أو حديثاً، وذلك لقانون الجمع العرفي عبر نظريات التخصيص والتقييد وغير ذلك مما تعارف عليه علماء أصول الفقه، ومثال ذلك أن يقول القرآن الكريم: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ (المائدة: ١)، فيُلزِم بالوفاء بأيّ عقد معاملي يقع بين طرفين، فيما تأتي السنّة لتمنع من بعض المعاملات الخاصّة، فيقيّد النصُّ الحديثي مدلولَ النص القرآني أو يخصّصه، بصرف النظر عن مسألة جواز تخصيص القرآن بغيره عموماً أو بخبر الواحد خصوصاً.

٣ ـ **نسبة العموم والخصوص من وجه**: بمعنى أن يكون هناك نقطة يتحدّث القرآن والحديث معاً عنها، فيما يختصّ الحديث بنقطة أخرى لا يتحدّث عنها القرآن، ويختصّ القرآن بالحديث عن نقطة لا يتطرّق إليها هذا الحديث.

وهنا نقطة الاشتراك إن كانا متوافقين فيها فالأمر واضح؛ إذ لا معارضة، أما إذا كانا مختلفين فالمعروف هو سقوط حجية النص القرآني والحديثي في هذه النقطة بالخصوص، وبقاء الحجيّة لهما في نقاط الامتياز، أي أنّ هناك نوعاً ممّا يسمّى بالتبعيض في الحجية، فحديث واحد نصفه حجّة ونصفه غير حجّة، ولهذا الموضوع دراسات مطوّلة لا تعنينا هنا.

٤ ـ **نسبة التباين التام**: بأن تقول الآية مثلاً: تجب صلاة الظهر، ويقول الحديث: لا

تجب صلاة الظهر، ويتعذر الجمع العرفي والتأويل المستساغ بينهما، فهنا تقع المعارضة، ويقول العلماء: إنّ المفروض طرح الرواية جانباً؛ لمعارضتها للكتاب.

هذا المنهج القائم على مقولة النسب الأربع المنطقية يقلّل كثيراً من مخالفة الحديث الموجود بين أيدينا للكتاب الكريم، ويعطّل ـ بشكلٍ لافت نسبيّاً ـ مجال نقد المتن انطلاقاً من مبدأ مخالفة القرآن الكريم، وهو أحد المبادىء الأساسيّة في نقد متون الحديث والسنّة؛ إذ قلّما تجد نصّاً يباين مباينةً تامّةً القرآن العزيز، بحيث تغدو المباينة صريحة وجريئة وواضحة لا مجال للتأويل العرفي فيها، خصوصاً في دائرة العمليّات كالفقه والأخلاق، حيث يمنع الفكر الإمامي الشيعي عادةً من إمكانية (الإمكان الوقوعي) اكتشاف ملاكات الأحكام ومصالحها وعللها الواقعيّة، وينهى عن إعمال العقل في تقويم الأحكام الشرعيّة لصالح نزعة التعبّد والتسليم لما جاء في النصوص الدينية و.. فتبقى الأمور مفتوحة.

إلا أنّنا شهدنا في نصف القرن الأخير زحزحة مهمّة على هذا الصعيد تفتح الأفق على إمكانيّات أكبر في نقد المتن الحديثي انطلاقاً من مبدأ مخالفة القرآن العزيز، فقد ذهب السيد محمّد باقر الصدر ـ وشاركه في الفكرة أمثال السيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) والسيد علي السيستاني و..[1] ـ ذهب إلى أنّ مخالفة الكتاب الكريم لا تعني ذلك فقط، بل تعني مخالفة الروح العامة للقرآن الكريم، وما لا يكون له شبيه أو نظير في الكتاب.

ولأهميّة هذه النظرية ننقل نصّ الصدر، حين يقول: «لا يبعد أن يكون المراد من طرح

---

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٥؛ ومباحث الأصول ٥: ٦٥٢ ـ ٦٥٣؛ والسيستاني، الرافد في علم الأصول ١: ١١ ـ ١٢؛ وانظر: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٣١٤؛ ولاحظ ـ لمزيد من الاطلاع ـ كلام: حسين إمامي كاشاني، أصول الإمامية: ٤٦ ـ ٤٧.

ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهد منه، طرح ما يخالف الروح العامة للقرآن الكريم، وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودةً فيه، ويكون المعنى حينئذٍ أنّ الدليل الظني إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العام لم يكن حجة، وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونية الحدّية مع آياته، فمثلاً لو وردت رواية في ذمّ طائفة من الناس وبيان خسّتهم في الخلق أو أنهم قسم من الجن، قلنا: إنّ هذا مخالف مع الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواتهم في الإنسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم، وأما مجيء رواية تدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فهي ليست مخالفة مع القرآن الكريم، وما فيه من الحث على التوجه إلى الله، والتقرّب منه عند كلّ مناسبة، وفي كلّ زمان ومكان، وهذا يعني أنّ الدلالة الظنية المتضمنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون ـ بشكل عام ـ موافقة مع الكتاب وروح تشريعاته العامة، خصوصاً إذا ثبتت حجيتها بالكتاب نفسه»[١].

ولا يجدر الاستهانة بنظريّةٍ كهذه على مستوى الفكر الإسلامي، إذ إنها ستفسح المجال للإطاحة بعدد أكبر من نصوص الحديث انطلاقاً من معارضتها للقرآن، فما يتحدّث عنه الصدر من الرواية التي تذم طائفةً من الناس ليس مثالاً افتراضياً بل هو مثال واقعي، إذ هناك بالفعل رواية في الأكراد وأنهم قوم من الجنّ كشف عنهم الغطاء[٢]، ولذا أفتى

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) الكليني، الكافي ٥: ١٥٨، ٣٥٢؛ وتهذيب الأحكام ٧: ١١، ٤٠٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٧: ٤١٦، و٢٠: ٨٣ ـ ٨٤. والرواية لها نصّان:

النصّ الأوّل: مرسل علي بن الحكم، عمّن حدّثه، عن أبي الربيع الشامي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، فقلت: إنّ عندنا قوماً من الأكراد، وإنّهم لا يزالون يجيئون بالبيع، فنخالطهم ونبايعهم؟ فقال: «يا أبا الربيع، لا تخالطوهم؛ فإنّ الأكراد حيّ من أحياء الجنّ كشف الله عنهم الغطاء، فلا تخالطوهم».

بعض الفقهاء بكراهة التزويج منهم بل والتعامل معهم اقتصادياً[١]، ومن الواضح أنّ هذه الرواية لو أردنا أن نتعامل معها طبق منهج التعارض السائد في علمَي الأصول والحديث لقلنا: إنها تخصّص أو تقيد ما دلّ على إكرام كلّ بني البشر على أبعد تقدير، وتكون النسبة بينها وبين النصّ القرآني هي العموم والخصوص المطلق وليس التباين التام الذي يمثل التعارض مع القرآن وفق النظرية القديمة.

ونحن نعتقد بأنّ بعض الآراء غير المألوفة والتي طرحها ـ على سبيل المثال ـ كلّ من الشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ يوسف صانعي، تعود إلى هذه النقطة بالذات لمن راجع مناهج بحثهم الفقهي والكلامي وتطبيقاته، فالموضوع ليس موضوع جسم آية أو جسم رواية نتعامل حرفياً معهما، بل موضوع مضموني يعود لروح التشريع، فأنت تضع الرواية هنا أمام جماع معطيات النص القرآني ولا تبحث عن آية خاصة لتعطيك دلالة، فتقيس نسبتها إلى الرواية، وهذه النزعة المقاصدية والروحيّة في التشريع وفهم النص من شأنها أن تخلق ثورة في نهج التعامل مع السنّة، وإذا لم تكن فعلت ذلك مع السيد الصدر، أو فعلته بشكل بسيط مع غيره، فإنّ ذلك ربما يعود لعدم الجرأة على تفعيل هذه المقولة، أو يعود لعدم وجود ضوابط محدّدة لها بعد..

النصّ الثاني: مرسل الحسين بن خالد، عمّن ذكره، عن أبي الربيع الشامي، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «لا تشتر من السودان أحداً، فإن كان لابد فمن النوبة؛ فإنّهم من الذين قال الله عزّ وجل: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ﴾ أما إنّهم سيذكرون ذلك الحظّ وسيخرج مع القائم عليه السلام منّا عصابة منهم، ولا تنكحوا من الأكراد أحداً، فإنّهم جنس من الجنّ كشف عنهم الغطاء».

هذا، وللرواية نقلٌ آخر قريب جداً في سنده ومتنه ينتهي أيضاً إلى أبي الربيع الشامي، انظر: علل الشرائع ٢: ٥٢٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ١٦٤.

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: ٢٤٥؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٨٦.

سآخذ أنموذجاً آخر، وهو نظريّة العلامة محمد حسين فضل الله في صفات الأنبياء والأئمّة وكمالاتهم، هذه القضيّة التي تمثل واحدة من أهم المعالم العقدية في الفكر الكلامي الإسلامي عامّة والإمامي خاصّة، لقد رفض العلامة فضل الله النظريات التي تقول بأنّ الأنبياء والأئمّة من أهل البيت يعلمون الغيب وأنّهم واسطة في الفيض الإلهي وأنّ لهم الولاية التكوينية على العالم بحيث يديرون شؤون الكون كلّه، وأنّ الإمامة جزء من نظام العالم الوجودي وليس فقط جزءاً من بنية الحياة الإنسانيّة في إطارها التنظيمي والديني، وأنّ الإمامة باطن النبوّة، وأنّهم تعبير آخر عن صورة الإنسان الكامل في عرفان محيى الدين ابن عربي، ذلك الإنسان الذي يحظى بالوجود في تمام النشآت.. لقد رفض فضل الله بشدّة فكرة البُعد الناسوتي واللاهوتي في شخصيّات الأنبياء والأئمّة، معتبراً ذلك شكلاً من أشكال الغلوّ الذي وقعت فيه الشيعة والصوفيّة على السواء.

ولا يهمّنا هنا تحليل نظرية فضل الله، وهل هي صحيحة أو لا؟ بقدر ما يعنينا رصد مقارباته للموضوع من زاوية الصناعة الحديثية في مجال النقد المتني، فلم يأت فضل الله على الروايات والأحاديث المرويّة في هذا الموضوع ليناقشها من الزاوية السنديّة، وإنّما اتخذ موقفه النقدي منها على أساس معارضتها للقرآن، لكن لا لأنّ القرآن الكريم فيه آية تنفي بصراحة ـ ووفق نظرية التباين الكلي ـ فكرة الإنسان الكامل أو الواسطة في الفيض، بل لأنّ الصورة العامّة التي يرسمها لنا القرآن الكريم في عشرات من الآيات عن الأنبياء والأولياء هي صورة الإنسان البشري الذي يعيش حياةً بشرية ولا يعلم أسرار كلّ شيء، وأنّه قد يشرف على الوقوع في المعصية، فالقرآن لم يقدّم الأنبياء عللاً تكوينيّة للوجود بقدر ما قدّمهم رجالاً من البشر دفعتهم كمالاتهم الإنسانية والخلقية والروحية للانبعاث لهداية البشر كلّهم، إنّ هذه الصورة العامّة للأنبياء في القرآن شكّلت أهم مستمسك لفضل الله ـ لاسيما تركيز القرآن على عناصر الضعف هنا وهناك في الأنبياء كي لا يُتخذوا آلهة ـ في نقد مجمل الصورة اللاهوتية عن الأنبياء والأئمّة في العقل الشيعي الكلامي،

وهذا الموضوع يرجع بالتحليل إلى تصوّراته عن مسألة معارضة القرآن الكريم ومديات تفعيل نقد المتن وفق النظرية الجديدة فيها، ولهذا أكثَرَ خصومُ فضل الله النقد عليه؛ حيث لم يروا ـ وفق النظرية التقليدية في التعارض بين الحديث والقرآن ـ أي تنافٍ بين ما أتى به القرآن وما جاءت به النصوص الحديثية في هذا المضمار.

والأمثلة هنا كثيرة، وقد اختار بعضَها بعضُ العلماء، مثل طرح بعض الروايات التي تدلّ على الترغيب في ممارسة البهتان ضدّ أهل البدع، لمعارضتها للقرآن في دعوته للإنصاف والعدل حال وجود الشنآن بيننا وبين قومٍ آخرين، وكذلك بعض الروايات الواردة في ولد الزنا وأنّه كافر ويدخل النار، وغير ذلك.

بدورنا، سبق في كتاب حجيّة الحديث أن رجّحنا هذا الفهم الذي اختاره السيد محمد باقر الصدر وجماعة لمعنى معارضة الكتاب[1]، الأمر الذي يفسح في المجال لممارسة نقد متني بشكل فاعل. بل بالنسبة إلينا حتى لو لم يدفعنا هذا النوع من التعارض مع القرآن لليقين بعدم الصدور، فلا أقلّ من أنّه يشكّكنا عقلائيّاً في صدور هذه الأحاديث التي تخالف القرآن بهذا المعنى للمخالفة، الأمر الذي يُفقدنا الوثوق بالصدور والذي هو مناط الحجيّة في الأخبار.

٧. نظريّة التقيّة وتأثيراتها على مشروع نقد المتن والسند معاً

لا ينبغي الاستهانة بحجم التأثيرات التي تتركها نظريّة التقيّة عند الشيعة الإماميّة في موضوع نقد المتن، فنحن هنا لا نتحدّث عن مشروعية التقيّة التي يمارسها الفرد وسط محيط ضاغط عليه يخشى منه على نفسه وروحه، وإنّما السؤال الأبرز يكمن في ممارسة الإمام من أهل البيت التقيّةَ في مجال تبليغ الدين والأحكام، فالكثير جداً من الشيعة ـ إن لم يكن إجماع بينهم وتسالم ـ على أنّ أئمّة أهل البيت النبوي عاشوا ظروفاً صعبة في

(١) راجع: حجيّة الحديث: ٢١٣ ـ ٢٧٩.

العصرين الأموي والعباسي، وأنّ هذه الظروف فرضت عليهم ممارسة التقيّة، لكنّ هذه التقيّة امتدّت في التصوّر الإمامي إلى أن يصدر أهل البيت في كثير من الأحيان تشريعات أو يبيّنوا أحكام الدين بطريقة غير صحيحة ولا مطابقة للواقع، وذلك بهدف رفع التهمة عنهم مثلاً أو درء خطر عنهم أو عن شيعتهم.

فقد يُسأل الإمام جعفر الصادقعليه السلام عن موضوع يكون جوابه فيه مخالفاً لمشهور أهل السنّة أو لا ينسجم مع السلطة الحاكمة أو مع الرأي العام، وفي هذه الحال من الممكن ـ وفق التصوّر الإمامي ـ أن يجيب الإمام بأنّ الدين يحكم بكذا وكذا مثلاً مما يناسب الحالة العامّة رغم أنّه يعلم أنّ هذا الذي قاله في الجواب هو على نقيض واقع الدين تماماً، وإنّما فعل ذلك تقيّةً من الآخرين.

من هنا، يذهب الاجتهاد الإمامي إلى أنّ أخذ نتيجة من نصٍّ حديثيٍّ مروي عن أحد أئمّة أهل البيت يحتاج لإحراز ثلاثة عناصر: أولها صدور الحديث من الإمام، وهو ما تتكفّله الناحية السنديّة ويتولّى شأنه الدرس الرجالي (الجرح والتعديل) والحديثي، وثانيها دلالة الحديث أو فقهه، وهو عملية تفسيره وتحليل معطياته بوصفه نصّاً مركّباً، وثالثها جهة الصدور في الحديث، ويقصدون بها أن يكون الحديث صادراً بنحو إرادة مضمونه إرادةً جادّة في مقابل أن يكون صادراً بنحو عدم إرادة مضمونه إرادة جادّة مثل حال التقيّة، ففي حال التقيّة يصدر الحديث من الإمام واقعاً ولا يكذب الراوي فيما نقله عنه، غاية الأمر أنّ جهة صدوره وحيثية خروج الحديث لم تكن بيانَ حكم الله الواقعي، بل كانت التقية للتعمية على الآخرين، وهذا هو ما أشرنا إليه سابقاً من الحديث عن الإرادة الجدّية وتأثير النقد المتني على هذه الإرادة.

ويفتح هذا الأمرُ البابَ على احتمالٍ سيغدو معقولاً، في إصدار الأئمّة لنصوصٍ لا تحكي عن الواقع الديني، لأيّ سببٍ آخر غير التقيّة؛ فمادام يمكن أن يبيّن ديناً غير واقعيّ لسبب التقيّة يمكن له ذلك لسبب أو مبرّر آخر قد نكتشفه نحن وقد لا نكتشفه، الأمر

الذي يضعنا في بعض الأحيان أمام احتمالات عدّة في التعامل مع الحديث.

هذه الصورة التي رسمها الاجتهاد الإمامي لتعامله مع الحديث من شأنها أن تعيق في بعض الأحيان عند الإماميّة بالخصوص ادّعاء وضع الحديث؛ لأنّ معناها أنّ مخالفة الحديث للعقل أو لحقائق التاريخ مثلاً لا يعني بالضرورة أنّه موضوعٌ على لسان الأئمّة من أهل البيت أو مكذوب عليهم؛ لأنّه من المحتمل أن يكون صادراً واقعاً منهم لكن بنحو التقية، فلا يطابق الواقع وفي الوقت عينه لا يكون موضوعاً ومختلقاً.

ولعلّ مسألة التقية هي التي خفّفت أيضاً من حديث الشيعة عن وجود أحاديث موضوعة في كتبهم، كما سنشير بعد قليل، وهذا ما يستدعي المزيد من الضوابط لتمييز الموضوع عن الصادر تقيةً، فلا يبالغ بادّعاء التقية في كل شيء، ولا ادّعاء الوضع كذلك.

ويترك هذا الأمر تأثيره على موضوعٍ آخر يرتبط بعلم الجرح والتعديل، وذلك أنّ تبرئة الراوي للحديث من تهمة الكذب عبر إقحام احتمال التقيّة، معناه أنّه لم يعد يمكن دائماً اكتشاف وضع الرواة من خلال مراجعة رواياتهم ومقارنتها بروايات الثقات الأثبات أو من خلال تحليل مضمونها ووزانته وصدقيّته في نفسه، فكتب الرجال عند أهل السنّة تحكم على الراوي بالكذب مثلاً نتيجة تتبّع مروياته ومقارنتها بروايات الثقات وبنصوص الكتاب والسنّة المعلومة ونحو ذلك، كما نجد ذلك في الكتب المطوّلة في علم الرجال ككتب الرازي والمزي والحافظ ابن حجر والذهبي وغيرهم، وهذا الأمر سيصبح أقلّ نسبيّاً إذا أخذنا مثل مفهوم التقيّة.

كما أنّ حالات الاختلاف بين الأحاديث والتي قد تمنحنا مؤشرات معيّنة عن حال الرواة أو حال الأحاديث المتعارضة، سوف يمكن تفسيرها حينئذٍ بأنّها من النصوص المختلفة التي صدرت حقّاً عن أهل البيت، إما نتيجة الخوف من الآخرين أو إرادةً من أهل البيت لإيقاع الفُرقة بين الشيعة كي لا يطمع بهم الآخرون كما كان يذهب إلى هذه

المقولة المحدّث الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ)[١].

إنّ تطبيق نظرية التقيّة في هذا الإطار التبليغي للدين سيعكس آثاره المتعدّدة على فهم الحديث ودرجات تقويمه وطبيعة تعاطينا مع الرواة وكذلك على مستوى نقد متنه.

وقفةٌ مستعجلة ناقدة لنظريّة استخدام أهل البيت التقيّةَ في بيان الدين

من وجهة نظري الشخصيّة، لا أؤمن ـ في الحدّ الأدنى ـ بأنّ أهل البيت قد استخدموا التقيّة في بيان الدين إلى هذا الحدّ الذي يذهب إليه بعض علماء الإماميّة، فهناك فرق بين أن يسكت الداعية الذي تحوطه ظروف قاهرة عن بيان الدين وأحكامه وبين أن يلقي مئات وربما آلاف الأحاديث التي تخبر عن الدين إخباراً غير صحيح، ولا أريد أن أخوض في تفصيل هذا البحث لكنّني أتحفظ جداً عن مثل هذه المقولات، وأعتقد ـ ظنّاً ـ أنّ بعض علماء الإمامية وسّعوا من دائرة تطبيق هذا المفهوم في مجال بيان الدين حذراً ـ من حيث لا يشعرون ـ من هدر النصوص أو التشكيك بصدقيّة مصادر الحديث ورواتها.

ليس واضحاً مدة صحّة تصويرنا الأئمّة من أهل البيت النبوي على أنّ آلافاً من رواياتهم صدرت تقيّةً حتى في التفاصيل الجزئيّة البسيطة في الفقه والآداب والأخلاق، والتي غالبها مما اختلف فيه سائر علماء المسلمين أشدّ الاختلاف، بحيث قدّمنا تجربتهم ـ عليهم السلام ـ لبيان الدين على أنها أسلوبٌ مبهم مراوغ مشوّش لأذهان العلماء والرواة والفقهاء بعدهم، فكيف كانوا مبيّني الدين وبعضنا اليوم يقدّمهم بهذه الطريقة؟! وكلّما وصلنا إلى نقطة محرجة لقناعاتنا الشخصية قلنا بأنّ الإمام قال هذا تقيّةً، حتى نفرّ من حديثٍ صحيحِ السند هنا أو روايةٍ معتبرة هناك، دون أن نقدّم أيّ دليل على ذلك!

---

(١) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٤ ـ ١٤. ولمزيد من الاطلاع راجع: البروجردي، نهاية الأصول: ٥٠٩.

أيُّ بيانٍ هذا أن نقدّمهم في آلاف النصوص يقولون غير الحقّ؟! فقط لأسباب منها تبرئة الرواة من الوضع والدسّ! ومنها عدم وجود فهم تاريخي وزمني لبعض نصوص الأئمّة، فلكي تبرأ ساحة بعض الرواة حوّل بعضُنا ـ دون أن يشعر ـ الأئمّةَ إلى أشخاص يقولون كلّ يوم قولاً. وراجعوا كتب بعض الناس في تعاملهم مع الحديث، وكيف أفرطوا في استخدام التقيّة بحيث حوّلوا ـ وهم لا يشعرون ـ أهلَ البيت إلى أشخاص لو دخلت عليهم اليوم لقالوا لك شيئاً، ولو دخلت أنت بنفسك غداً عليهم لقالوا شيئاً آخر[1]، فهل هذه طريقة مبتكرة حقّاً في بيان الدين أو طريقة مبهمة ملتبسة ابتكرت للحفاظ على بعض النصوص والرواة والقناعات؟! حتى أنّ بعض الروايات المتعارضة التي حُمل بعضها على التقيّة يمكن أن يكون راويها شخصاً واحداً كمحمّد بن مسلم، وهذا مثال واقعي، فكيف اتّقى منه الإمام في مكان دون مكان؟ هذا يحتاج لتفسير تاريخي، ولو كان هناك حضورٌ آخرون غير محمّد بن مسلم في إحدى المناسبتين، فلماذا لم يُشر لنا إلى ذلك محمد بن مسلم نفسه، وهو الذي يفترض أن يعرف أكثر منّا طريقة الأئمّة هذه ويعيش معها، ويفترض أن يكون أميناً في النقل وملابساته؟

إنّ استخدام فكرة التقية بهذه الطريقة المفرطة للفرار من أيّ حقيقة تاريخيّة هو ـ في وجهة نظرٍ ـ ليس سوى مراوغة ولو غير مقصودة، فلابدّ لك أن تُثبت بالدليل ولو الراجح أنّ الأمور صدرت لظرف تقيّة، مثل أن تكون القضيّة مما يمسّ السلطان مسّاً شديداً في ظرفٍ حسّاس، بحيث يُخشى فعلاً على الناس منه، وبدل أن نقدّم أهل البيت رجالاً خائفين دوماً من كل ردّة فعل يقوم بها الآخر تجاههم، علينا أن نقدّمهم رجالاً يقولون الحقّ ولا يخافون في الله لومة لائم كما هو خُلُق الأنبياء وسُنّة الأولياء في القرآن الكريم، ما لم يصل الأمر إلى حدّ الموت وإزهاق الأرواح والمفاسد العظيمة ونحو ذلك،

(١) يذهب غير واحدٍ إلى أنّ ممارسة الإمام للتقيّة بهذا المعنى لا تختص بحالة أهل السنّة، بل قد يمارسها الإمامُ تجاه بعض الشيعة أنفسهم أيضاً.

فهذا له وضعه الخاصّ جدّاً الذي لابدّ أن تُدرس فيه الظروف بشكل دقيق، لا أنّه كلّما واجهنا تعارضاً بين الروايات أو مشكلةً هنا أو هناك، ألقينا عليه فكرة التقيّة بلا دليل حتى بالغ بعضنا فيها.

هل تنفّر سائر المسلمين من الحقّ يستدعي من الأئمّة أن يقولوا غير الحقّ مع أنّ بإمكانهم الاكتفاء بالسكوت عن قول الحقّ لا النطق بالباطل وما هو غير حقٍّ واقعاً؟! والغريب أنّ بعضهم حمل بعض الروايات على التقية مع أنّ فيها حكماً مرفقاً باستدلال الإمام لهذا الحكم من القرآن الكريم، فكيف يمكن للإمام أن يتّقي إلى هذا الحدّ الذي يساعد فيه الرأي الآخر على الحصول على دليل، يُفترض أن يكون في الواقع باطلاً؟! ألا يعدّ ذلك خبراً مناقضاً للقرآن؛ لأنّه يفسّره وينسب له أمراً على خلاف الدلالة القرآنيّة واقعاً؟! ألا يُفترض في هذه الحال طرح مثل هذا الخبر؛ لمخالفته للقرآن، بدل حمله على التقيّة؟! هل هذا هو منهج القرآن الكريم الذي لا ينفكّ أهل البيت عنه؟ هل حقّاً إلى هذه الدرجة يتمّ تمييع الحقائق الدينية بحيث يتيه الشيعة أنفسهم (المعاصرون ومن بعدهم) في معرفة مراد الأئمّة؟ فهل حقّاً يفعل الأئمّة ذلك؟! وهل يفترض أنّ نصدّق روايتين أو ثلاث روايات تقول بأنّ الأئمّة كانوا يُلقون الخلاف بين الشيعة، ويقولون لكلّ مجموعة حكماً مختلفاً عن المجموعة الثانية، لكي يظهروا للناس أنّهم مختلفين؟! ألم يكن بإمكان الأئمة ـ بدل تضليل الشيعة بهذه الطريقة حتى تاهوا في معرفة الحقّ ـ أن يُعلموهم بالحقّ ويطلبوا منهم أن يتميّزوا عن بعضهم في الأداء أمام الآخرين حمايةً لهم؟ أيّهما الأضمن للدين؟ ألا يحقّ لنا التوقّف ونقد متن هذه الروايات القليلة العدد جداً؟

من هنا أدعو إلى إعادة النظر في الصورة النمطيّة التي قدّمها بعضنا للأئمة على أنّهم يقولون كلّ يوم قولاً متناقضاً، ويقدّمون للشيعة أكثر من دين، ويوقعون بينهم التيه والضياع، فبدل هذا الأمر فلنتّهم الرواة الذين كانوا السبب ـ قاصدين أو غير قاصدين

ـ في اضطراب الروايات وتعارضها، أليس بعض الشيعة يتهمون السنّة بأنّهم أنقصوا من قيمة النبيّ لأجل الحفاظ على الصحابة؟ أليس من المهم أن ينتبه الشيعة لهذا الأمر أيضاً فلا يُنقصون من شأن الأئمّة لأجل الحفاظ على أصحابهم؟

وإذا لم يكن الأمر في اتهام الرواة في صدقهم أو دقّتهم، فلنبحث عن فهم آخر لتجربة الأئمّة يكون أوفق بدورهم البياني للدين، وهم الأمناء عليه وعلى كتاب الله وسنّة رسول الله، كأن نفهم كلامهم فهماً تاريخيّاً أو ولائيّاً، وليس فهما قائماً على التقيّة.

أنا أعرف أنّ هذا الكلام قد يواجَه نفسيّاً بشيء من التحفّظ، لاسيما بعد أن تعوّدنا جدّاً على هذه الصورة النمطية، بحيث لم نعد نشعر بكونها صورةً مشوّهة أصلاً، لكنّني أدعو دعوةً صادقة لفهم أهل البيت على أنّهم رجال يقولون الحقّ بلا خوف، ولا مراعاة لتقويم الآخرين لهم. نعم، في الحالات الطارئة الواضحة يمكن تفسير بعض الأمور لكنّها تظلّ محدودةً جداً من حيث نوعيّة المواضيع والأفكار والمواقف..

هل كان الأئمّة ملزمين بالإجابة عن كلّ سؤال وهم الذين روي عنهم أنّهم قالوا لأصحابهم: عليكم السؤال وليس علينا الإجابة؟ فلماذا لا يسكتون بدل أن يقولوا ما يعرفون أنّه غير الحقّ في الدين؟ ولنفرض أنّهم سيبرزون رأياً مخالفاً لمالك أو أبي حنيفة، هل سيؤدي ذلك إلى جرّهم للسجن، وأبو حنيفة كان بنفسه مضطهداً في الدولة العباسيّة الأولى؟ ألا يحقّ لنا المطالبة بإعادة النظر بهذه الصورة التي قدّمها بعضنا لأهل البيت وربما يكون أصلها الرواة أو بعض الغلاة الذين كانوا يريدون أن يقولوا للناس بأنّ لدينا أسراراً، وإذا رأيتم رواياتٍ تخالف ما نقوله لكم عن أهل البيت من أسرار فلا تكذّبونا، فإنّ أهل البيت يقولون كلاماً مختلفاً تقيّةً وتكتيكاً وغير ذلك؟ أليس هذا الاحتمال ينبغي وضعه علميّاً على طاولة البحث لدراسة المشهد وفق أكثر من افتراض تاريخي؟

كيف كان الإمام جعفر الصادق وهو الذي روينا عنه أنّ عنده آلاف التلامذة، أي

لديه جمهور علمي كبير في المحافل العلميّة، وكان رجلاً موقّراً محترماً جداً في أوساط أهل العلم والزهد عند المسلمين.. كيف يمكن له أن يمارس التقية بهذه الطريقة المفرطة ليس في أن يتكتّف هو في الصلاة، بل في أن يبيّن الدين بغير واقعه الصحيح فيقول مثلاً: تكتفوا في الصلاة، علماً أنّ مالكاً ومذهبه لم يكن يرى التكتّف مثلاً واجباً ولا حتى مخالفته مشكلة؟ هل حقّاً يوجد معطى تاريخي يؤكّد أنّ المخاطر كانت تطال حتى هذه التفاصيل الجزئيّة التي وقعت خلافات كبيرة وتفصيلية بين أهل السنّة أنفسهم فيها، لاسيما والجميع يعرف أنّ الدولة العباسية لم تشهد إعلان مذهبٍ فقهي على أنّه المذهب الرسمي إلى ما بعد ـ على الأقل ـ الإمام الكاظم عليه السلام، فإسقاطك فكرة المذهب الرسمي على تلك الأزمنة هو أيضاً يحتاج لدراسة معمّقة، فقد يكون كلاماً غير دقيق أبداً، وإنّما صورة نمطية غير مبرهنة، وقد تكون جاءت تبريراً نتيجة الخوف من أنّ التخلّي عنها يوجب هدر النصوص أو الوقوع في مشاكل في الأسانيد والرواة.

أنا أطرح هذا الرأي للتداول لإعادة النظر من جديد بطريقةٍ نكون فيها مستعدّين لممارسة نقد للمتون وللرواة وأساليبهم في نقل الحديث أكثر من تحويل أهل البيت إلى أشخاص تشعر مع بعضنا وهو يصوّرهم لنا بأنّهم غير مؤهّلين والعياذ بالله في أن يكونوا مؤتمنين على بيان الدين للأمم المعاصرة لهم، فضلاً عن اللاحقة، وكلّ مطلع على أزمة التعارض الحديثي عند الإماميّة وطرائق تعامل البعض معها يعرف حجم القضيّة التي أتكلّم عنها، وأهميّتها وتأثير الموقف فيها على وضع منهج مختلف تماماً في التعامل مع الموروث الحديثي.

هذا، وكلامي هذا هو إثارة فكريّة تبدو لي بذهني القاصر جادّة جدّاً، وأنا أعرف أنّ هناك من سيقول: ماذا تفعل في روايات علاج التعارض بالحمل على مخالفة أهل السنّة وغير ذلك، وأقول له: كلّها (وهي قليلة العدد) يجب التفكير فيها، وفقاً لنظرة تأخذ بعين الاعتبار على الأقلّ الإشكالية المثارة أعلاه (وقد سبق أن ناقشنا أغلبها في المحور الرابع

من محاور الفصل الأوّل المتقدّم)؛ لأنّني أعتقد بأنّ بعضنا قدّم أهل البيت بصورة رجال أمن ومخابرات وأناس يتلوّنون بألف لونٍ كلّ يوم والعياذ بالله تعالى، وقد سبق أن تعرّضنا في هذا الكتاب لتحليل ونقد فكرة (الرشد في خلافهم)، وتوصّلنا إلى أنّه لم تصحّ أيّ رواية سنداً من روايات الأخذ بها (خالف العامّة)، حتى رواية الراوندي التي صحّحها السيد الصدر، مع أنّ عدد هذه الروايات قليلٌ للغاية، فلم نقبل بمعيار إلزامي في ترجيح الحديث يسمّى بمخالفة أهل السنّة إلا في نطاق ضيّق جداً، وفاقاً لبعض العلماء، كالمحقّق الخراساني صاحب الكفاية القائل (على تقديرٍ) بالتخيير لا بالترجيح، وليس آخرهم السيد تقيّ القمي رحمه الله تعالى.

ويهمّني أيضاً أن أشير إلى أنّ ملاحظتي هي على الطريقة المفرطة في استخدام مفهوم التقيّة في بيان الدين وإلقائه على الأئمّة، وهي طريقة اتبعها بعضٌ، لكنّ الكثير من العلماء عندما نراجع أعمالهم لا نجد عندهم هذه الظاهرة الإفراطيّة، بل نجدهم منطقيين ومتوازنين في تطبيق مبدأ التقية على بيانات الأئمّة، فاقتضى التوضيح.

نكتفي بهذا القدر، وللبحث في نظريّة التقيّة عموماً وفي باب التعارض خصوصاً، مجال آخر أوسع.

٨ ـ نقد المتن والموقف من العقل والعلم الحديث

يترك الموقف من العقل والعلم الحديث تأثيره على آليّات ونشاطات نقد المحدّث للمتن، فقد ذكر المشتغلون بالحديث ـ كما تقدّم ـ أنّ من علامات ضعف الحديث أو تهاويه أو وضعه مخالفة مضمونه لواضحات العقول والبديهيات التي لا تحتاج إلى نقاش[1]، ومثّلوا له بخبر عبد الرحمن بن زيد بن أسلم في المصادر السنّية، حيث قيل له:

---

(١) انظر: الصالح، علوم الحديث: ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤.

حدّثك أبوك عن جدّك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إنّ سفينة نوح طافت بالبيت وصلّت خلف المقام ركعتين»؟ قال: نعم[١]. ونحو هذه الرواية خبر علي بن أبي حمزة في المصادر الشيعيّة قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «إنّ سفينة نوح عليه السلام كانت مأمورة طافت بالبيت.. ثم رجعت السفينة وكانت مأمورة، فطافت بالبيت طواف النساء»[٢].

وهذا المعيار واضح من حيث المبدأ، إلا أنّ الكلام في معنى العقل الذي إذا خالفته الرواية اعتبرت موضوعة، أو في معنى المخالفة للعقل الموجبة لممارسة نقد متني مؤثر بصرف النظر عن مسألة الوضع.

يبدو أنّه يوجد هنا مستويان لمسألة مخالفة العقل، يجب التفكيك بينهما:

المستوى الأوّل: المخالفة القطعيّة للعقل اليقيني الاستدلالي، ومن الواضح هنا أنّ ذلك موجب لممارسة نقد متني يسقط الخبر عن الاعتبار، بمعنى عدم إمكان تصديق مفاده وترتيب الأثر عليه، فيلزم الحكم بوضعه، أو يوجب طرحه، أو يوكل علمه إلى أهله، أو يُفترض الاشتغال على ممارسة تأويل مستساغٍ له.

يقول الشيخ الأنصاري: «والذي يقتضيه النظر، وفاقاً لأكثر أهل النظر، أنّه كلّما حصل القطع من دليلٍ عقلي، فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلابدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه»[٣].

ومن الواضح أنّ البديهيّات الواضحات التي لا يختلف فيها اثنان تعدّ مصداقاً أبرز وأوضح للعقل، وكذلك الأحكام الأوليّة للعقل العملي كحسن العدل وقبح الظلم، خاصّةً وفقاً لأصول الإماميّة والمعتزلة من العدليّة. ومن هذا النوع قيام برهان عقلي

---

(١) انظر: كنز العمال ٥: ٥٥؛ ومصنف الصنعاني ٥: ٩٤؛ وإرواء الغليل ٥: ٣٢٢؛ وابن الجوزي، الموضوعات ١: ١٠٠؛ وتهذيب التهذيب ٦: ١٦٢.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٣: ٣٠٠.

(٣) فرائد الأصول ١: ٥٧. ولعلّ الأنسب أن يقول: لابدّ من طرحه إن لم يمكن تأويله.

يقيني يعتبره صاحبه مما لا لُبس فيه، يناقض مفاد الحديث، ففي هذه الحال وإن كان يمكن وقوع الخطأ في العقل الاستدلالي اليقيني والبرهاني، لكنّ ذلك يعدّ غير معقول في ظرف اعتقاد صاحبه بصحّة البرهان، فلا يعقل أن يصدّق بصدور مخالف الواقع عن المعصوم، ولهذا فهو يسقط الخبر عن الحجيّة.

وليس هذا من معارضة الدين بالعقل ورمي النصوص الدينيّة نتيجة العقل؛ لأنّ المفروض هنا ـ وهذه من خصوصيات البحث الحديثي ـ أنّ النصّ الحديثي ليس ثابتاً بعدُ وإنّما يُفترض ثبوته بعد تخطّيه عقبات السند والمتن، فإذا كان مناقضاً للبرهان العقلي، فإنّه لن يكون ممكن التصديق بالنسبة لصاحب البرهان، بناء على مصادرة عدم صدور خلاف الواقع عن المعصوم، فلم يثبت بعدُ أنّه من الدين حتى يكون طرحه موجباً للعمل بالعقل وتخطئة صاحب الشرع، مما فيه مشكلة.

المستوى الثاني: المخالفة القطعيّة للعقل الظنّي أو الترجيحي أو الاستبعادي، ومعنى هذا الكلام هو أنّه متى يقوم الواضع بوضع حديث يعارض بكلّ بساطة بديهيّات العقل أو قطعيّاته بالمعنى المتقدّم؟!

من هنا، يحاول الناقد الحصيف أن يذهب إلى أنّ العقل هنا هو المنطق الطبيعي للأشياء، لا العقل النظري البديهي أو العملي الأولي فحسب. فهذه الرواية التي قرأناها قبل قليل ـ سواء بشكلها الوارد في المصادر السنية أم بطريقة بيانها الشيعي ـ لا تخالف العقل بهذا المعنى الذي في المستوى الأوّل، لكن مع ذلك يقال بأنها تخالف العقل.

من هنا، يبدو أنّ المراد بالعقل في المستوى الثاني كلّ عقل سليم يفهم منطق الأشياء ويحمل ذوقاً سليماً معتدلاً، مثلاً يمكن أن يكون النبي سليمان له ألف زوجة أو ألفين يجامعهنّ كل ليلة، فالعقل بالمعنى الأوّل لا يمانع ذلك، لكنّ العقل السليم الذي يملك ذوقاً لطبيعة الأشياء يرى ذلك غير صحيح، بمعنى أنّه مستبعد بمنطق العادة وطبيعة

الأشياء، ما لم تأتِ الشواهد الداعمة على وجود إعجاز استثنائي في الأمر.

كذلك الحال على مستوى العقل العملي، فإذا جاءت رواية تجيز للأب معاقبة الابن بقضم لحمه بالمقاريض أو قطع إصبعه وهو لم يبلغ الحلم، فإنّ العقل هنا لا يقبل منطق هذا التشريع؛ لأنّه يستوحي فيه ظلماً وجوراً، والله أجلّ من أن يظلم، وإن لم يكن يمكن للعقل أن يجزم بكونه ظلماً في كثير من الأحيان جزماً برهانيّاً. وعلى هذا فقس، مثل ما جاء في بعض الأحاديث الشيعيّة من أنّ بني إسرائيل كانوا يطهّرون لحومهم بالمقاريض عند إصابة البول، وأنّ الله وسّع على أمّة محمد[1].

ونتيجة المستوى الثاني لا تصل إلى إبطال مفاد الحديث وردّه، كما كانت الحال في المستوى الأوّل، بل بطء الوثوق به نتيجة أنّ الإخبار بشيء يقع على خلاف العادة أمرٌ يتريّث العقل في تصديقه ما لم يعتضد بالمزيد من المؤيّدات، فنحن هنا في عمليّة النقد المتني من المستوى الثاني لا نُبطل مفاد الحديث حتى نذهب إلى وضعه أو طرحه أو تأويله أو إيكال علمه إلى أهله، بل نحن هنا في سياق إثبات الحديث، لكن نوعيّة مضمون الحديث حيث كانت على خلاف السياق الطبيعي لمنطق الأشياء المعتادة يصبح تصديق الراوي في مفاد الحديث أقلّ سرعةً، ومن ثم فنقد المتن هنا يلزمنا بالحصول على مؤيّدات وشواهد أكثر، وإلا لم يصل الحديث إلى مستوى الوثوق، وربما أحياناً إلى مستوى الظنّ.

وبهذا نعرف أنّ نقد المتن بمعيار العقل ليس معناه رفض نصّ الحديث بعد ثبوته، وإنّما حصول الاستحالة في تصديق الراوي ـ لا النبي ـ نتيجة مخالفة المضمون للعقل البرهاني أو بطء حصول تصديق الراوي فيما ينقله نتيجة مخالفة المضون للمسار الطبيعي للأشياء، ما يُضعف احتمال صدق الراوي في هذا النقل أو فقل: يقلّل من تراكم القوّة الاحتماليّة في التصديق.

ويجب أن نعرف جيّداً أنّ نقد المتن لا يتوقّف على إثبات بطلان مضمون الحديث، بل

---

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١: ١٣٤.

يكفي فيه في بعض الأحيان أن يُفقدنا الوثوق بصدور الحديث، ففي الحقيقة نقد المتن هو نقدٌ للراوي في كثير من الأحيان، وليس نقداً للنصّ المعصوم بعد صدوره ولا هو نقد للواقع بعد ثبوته.

ويتحكّم في العقل الاستبعادي بقوّة هنا الرؤية المسبقة التي يكوّنها الناقد في الحديث عن فرضيّات الأمور بمسارها الطبيعي، فمثلاً لو أنّ شخصاً يعتقد بأنّ حياة المعصوم مليئة بوقائع إعجازيّة، كما لو قامت عنده آلاف الروايات على ذلك، ففي هذه الحال لو جاءته رواية تتحدّث عن أمر إعجازي قد حصل، فلن ينشط عنده العقل الاستبعادي؛ لأنّ الفضاء الاحتمالي لوقائع الأشياء بات منسجماً مع وقائعيّة المعجزات، بخلاف ما لو كان الحديث الذي يتكلّم عن معجزة معينة أو كرامة قد جاء في سياق غير مألوف في المسار الطبيعي لحياة النبي مثلاً، فإنّ العقل الاستبعادي لا يتفاعل كثيراً مع تصديق الراوي، بل يتريّث.

ولكنّ خطورة العقل الاستبعادي القائم على طبيعيّة مسار الوقائع ومنطق العادة، تكمن في أنه قد يلتبس أمر العقل الذوقي الفردي بالعقل السليم الموضوعيّ الجمعي، فيسرع الإنسان إلى النقد المتني للحديث لعدم مجيئه على ذوقه ومزاجه، إن في مضمونه الخبري أو في مضمونه التوجيهي؛ لهذا احتاج الأمر إلى صفاء ذهني وصناعةٍ للذوق السليم، وسعي للموضوعية والابتعاد عن التسرّع والابتسار والانحياز قدر الإمكان.

هذا كلّه على مستوى مخالفة العقل، والأمر كذلك مع مخالفة الحديث للمشاهدة والتجربة وحقائق العلم والحياة[1]، وهذا عنوان يتصل بعض الشيء بمخالفة العقل بالمعنى الذي طرحناه، فمقتضى التجربة وسنّة الحياة أن يحصل الإنسان على الدفء من خلال الحرارة، فالحصول عليه من خلال الثلج يحتاج إلى عناية استثنائية. ومقتضى طبيعة

---

(١) تدريب الراوي ١: ٢٣٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٤.

الأمور وسنّة الحياة أن يولد الابن من الأم الأنثى، أما مجيء رواية في كتاب الهفت والأظلّة تفيد أنّ الأوصياء يولدون من أمهات ذكور، فهذا أمرٌ يستحقّ الاستنكار[١].

ومن هذا المنطلق، مواجهة الأحاديث للحقائق العلمية الثابتة، فإنه إذا تناقض حديث مع هذه الحقائق يطرح، فالحديث الذي يُرجع المدّ والجزر إلى ملاك يضع رجله في البحر أو يرفعها يناقض أصول العلم في تأثير القمر على ذلك، وكذلك الأحاديث الواردة عند الإماميّة والتي تجعل الرياح مسجونةً تحت الركن الشامي أو اليماني للكعبة، فإذا أراد الله أرسلها للجنوب أو الشمال[٢]، وكذلك تفسير الزلازل بأنّ الله خلق الأرض على حوت، فقالت الحوت: حملتها بقوّتي، فأرسل الله إليها حوتاً قَدْر فتر، فدخلت منخرها، فاضطربت أربعين صباحاً، فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً تراءت لها تلك الحوتة الصغيرة[٣].

وما ورد من أنّ في الصين شجرة تحمل كلّ سنة ورداً يتلوّن كل يوم مرتين، فإذا كان أوّل النهار نجد مكتوباً عليه: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، وإذا كان آخر النهار فإنّا نجد مكتوباً عليه: لا إله إلا الله، علي خليفة رسول الله[٤].

وعندما نقول بأنّ مخالفة العقل أو الحقيقة العلمية أو المشاهدة والتجربة أو الحسّ والعيان وسنّة الحياة علامة الوضع ووسائل مُعِينَة للنقد المتني، فهذا لا يعني الاستعجال بتهمة الوضع قبل التأكّد من الأمر، وأن تكون المعطيات العلمية حقائق وليست نظريات أو آراء أو وجهات نظر لم تبلغ مرتبة الحسم والقطع العلمي، وأن تكون نافيةً بالتأكيد لمدلول الرواية ولا يكفي أن يقول العلم أو المشاهدة أو التجربة: لم يثبت ذلك عندي؛

---

(١) راجع: الفضلي، أصول الحديث: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٩٣.

(٣) المصدر نفسه ١: ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

(٤) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٤٢: ١٨.

فإنّ عدم الثبوت لا يعني ثبوت العدم، فلعلّه أمرٌ واقع لم يبلغه العلم بعدُ، فلابدّ من التمييز بين هذه الأمور جيداً.

من هذا السياق، نجد المحدّث والفقيه متحفّظاً إزاء نقد متون الأحاديث وفقاً للعلم والمكتشفات العلميّة، فهناك جوٌّ عام يلاحظ من طريقة التعاطي اليومي مع الحديث لا نجد فيه انسجاماً مع نقد المتن وفقاً لنظرية علميّة أو اكتشاف علمي ما؛ لأنّ الصورة السائدة عند الفقهاء والمشتغلين بالحديث أنّ معطيات العلم الحديث لا ترقى إلى مرحلة تستطيع أن تقف في مواجهة الرواية الدينية عن المعصوم، نظراً لكثرة التغيّرات التي طرأت على العلوم، وكثرة النظريات العلميّة ونقيضها، لاسيما في مجال العلوم الإنسانيّة، نعم إذا تحوّلت القضية العلميّة إلى حقيقة ثابتة لا يمكن إنكارها يمكن أن تساعد هنا على نقد المتن وتحليل معطياته.

وهكذا نجد أنّ الذهنيّة الإسلاميّة تميل إلى عدم هدر النص الحديثي مقابل العقل أو العلم أو غير ذلك، ما لم يكن الأمر عقلاً بديهيّاً نظريّاً أو عمليّاً أوليّاً أو حقائق علميّة قاطعة، فحركة نقد المتن على أساس العقل بالمعنى الذي فسّرناه والذي يفسح لعمليّات نقديّة أكبر، غير مقبولة كثيراً عند العلماء، من خلال رصد تعاطيهم مع النصوص أو قبولهم لها.

٩ـ نقد المتن والموقف من السنّة المؤسّسة لأهل البيت عليهم السلام

ثمّة انقسام في الرأي الإمامي في مسألة بالغة الأهميّة والخطورة، وهي دور أئمّة أهل البيت النبوي في تشريع الأحكام وتأسيس تشريعات لم تكن قد ذكرت من قبل لا في الكتاب الكريم ولا في السنّة الشريفة، أو ما يسمّى بالولاية التشريعيّة المستقلّة.

ففيما ذهب فريق إلى معارضة هذه الولاية مثل ما يلوح من كلمات المحقق محمد تقي الرازي الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، والسيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، والسيد محمد

رضا الكلبايكاني (١٤١٤هـ) والشيخ محمد جواد مغنيّة (١٩٧٩م)، والشيخ يوسف الصانعي وغيرهم[١]، أيّد فريق آخر هذه الولاية[٢].

وقد بحثنا هذا الموضوع بالتفصيل في مناسبة أخرى[٣]، وتوصّلنا إلى تأييد الفريق المعارض لهذه الولاية، وأكّدنا أنّ الدين قد كمل بوفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأنّ وظيفة أهل البيت هي الشرح والتوضيح والتفصيل والبسط لما جاء به محمد صلى الله عليه وآله وسلم ونحو ذلك.

ما نريد الإشارة إليه هنا هو أنّ فتح باب التدخّل في التشريع المستقلّ لأهل البيت أو إغلاقه يترك تأثيره ـ شيعيّاً ـ على بعض آليات نقد المتن، فإنّه إذا ورد نصّ عن أحد أئمة أهل البيت عليهم السلام:

أ ـ فإن علمنا بصدوره مسبقاً ـ بأسلوبٍ ما ولو إجمالاً ـ في الكتاب أو السنّة النبوية، فلا ضير في الأخذ به.

---

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٠؛ والرازي، هداية المسترشدين ١: ٤١٠ ـ ٤١١؛ ويوسف صانعي، الولاية: ٣٢؛ ومحمد جواد مغنية، التفسير الكاشف ٤: ١٤٢؛ والسيد المرتضى، الشافي في الإمامة ٢: ٣٠ ـ ٣١؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ١: ٣٨، ومحمد رضا الكلبايكاني، نتائج الأفكار ١: ٢٢٣؛ وقد يُفهم من الشيخ جعفر السبحاني، البدعة، مفهومها حدّها وآثارها: ١٩٥، وإن كان المفهوم منه في الإلهيات ٢: ٩٥ ـ ٩٦، أن الممنوع هو تفويض التشريع إلى أحد غير الله تعالى دون إشارة إلى استقلالهم بالتشريع في بعض الموارد فقط بل يرى التفويض المطلق نوعاً من الشرك، وإن ظهر منه في موضع آخر أن لا مشرّع إلا الله تعالى، فراجع له: المصدر نفسه: ٨١ ـ ٨٤؛ وراجع: الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٢) قد تفهم من عبارة ـ فيها نظر عندي ـ تعود للشيخ الصدوق، فانظر: الاعتقادات في دين الإمامية: ١٠١؛ وقد نقل الشيخ جعفر السبحاني عن أستاذه البروجردي ـ فيما يبدو ـ عن الصدوق قوله: إنّ إطلاق لفظ الشارع على الأئمة غلوّ، فراجع: كلّيات في علم الرجال: ٤٢٤؛ وانظر: الجزائري، نور البراهين ١: ٣٨٨ ـ ٣٨٩؛ والقزويني، تعليقة على معالم الأصول ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤؛ ومحمود الهاشمي، كتاب الخمس ٢: ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) راجع: حيدر حبّ الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥١٧ ـ ٥٦٨.

ب ـ وأما إذا لم نعلم، فلم يحصل ما يوجب اليقين ـ أو الظنّ المعتبر على الأقلّ ـ بصدور مضمون هذا الحديث بشكلٍ من الأشكال، فلا يمكن ردّ الخبر الوارد عن أهل البيت عليهم السلام؛ وذلك لاحتمال صدوره في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يصلنا من غير طريقهم عليهم السلام، مضافاً إلى أنّه قد يأتي عام نبوي ولا يقوم الإمام إلا بتطبيقه على موارد فيلوح لنا أنّه يؤسّس أحكاماً فيما لا يعطي سوى تطبيقات قيمتها أنها مطابقة للواقع بحكم العصمة عنده وفق العقيدة الشيعيّة، وبهذا يلزم الأخذ بها لا يُحرز عدم صدوره إطلاقاً في العصر النبوي؛ لعموم دليل حجيّة السنّة.

ج ـ أما إذا حصل لنا علم أو اطمئنان بعدم صدوره عن النبيّ مطلقاً لا بنصّ خاصّ ولا بنصّ عام، ولو من خلال أنّه لو كان صادراً لظهرت بعض الآثار والنتائج قطعاً الأمر الذي لم نجد له عيناً ولا أثراً في الحقبة النبوية، فحينئذٍ لا يصحّ الأخذ بالرواية الآتية عن أحد أئمّة أهل البيت، بل تسقط عن الاعتبار على مستوى الحجية والإلزام لنا؛ لعدم إمكان صدورها عنهم عليهم السلام بنحو التشريع الاستقلالي بعد عصمتهم وعدم تأسيسهم للأحكام. نعم، يمكن اعتبارها حكماً تاريخياً أو ولائياً أو زمنياً أو غير ذلك مما لا يتنافى مع هذه النتيجة بل يصبّ في صالح نظرية تاريخية السنّة، لو أمكن هذا التفسير، وإلا طرحت الرواية ولم يُعمل بها مطلقاً.

أمّا إذا قبل المتكلّم الإمامي بتأسيس أهل البيت للأحكام، فإنّ الرواية هنا لا يصحّ طرحها ولو لم يكن متنها ومضمونها مما له عين أو أثر في الحقبة النبويّة.

من هذا كلّه، يظهر أنّ المقولة التي طرحها بعض الفقهاء ـ كالسيد الخوئي في مسألة تشريع الخمس في أرباح المكاسب[1] ـ من التدرّج في زمن الأئمّة في بيان الأحكام، فقد يثبت حكمٌ في العصر ما بعد النبوي ولم يكن له من وجود في ذاك العصر لا من باب

---

(١) الخوئي، مستند العروة الوثقى (كتاب الخمس): ١٩٦.

تشريع الأئمّة، بل من باب التدرّج في بيان الأحكام، فالحكم مشرّع لكنّ إبرازه متأخّر[1].

هذه المقولة إن أُريد بها استقلال أهل البيت بالتشريع بعد عصر النبي، فهي مرفوضة وفقاً لما نراه من عدم استقلالهم بالتشريع، وإن أريد بيان الحكم فحسب، فإن بيّن الحكم في عصر النبي ولو على نطاق محدود أو كان بيانه بعموم نبويّ أو قرآني استخدمه الإمام على نحو السنّة المطبّقة لهذا العموم لا غير أمكن الأخذ به؛ لعدم استلزامه منافاة النصوص القرآنية وغيرها ممّا دلّ على كمال الدين بوفاة الرسولﷺ، أما إذا لم يبيّن الحكم في عصر النبي، وكلّ ما في الأمر أنّه شرّع في لوح الواقع أو أسرّ به النبيّ للإمام وهكذا، لكن بيانه تأخّر فهذا لا يفيد؛ لأنّ ظاهر آية إكمال الدين وغيرها هو إكماله للناس لا إكماله في اللوح المحفوظ أو النفس النبوية أو الولوية، فلا معنى للتدرّج في البيان بهذا التفسير بعد عصر النبي؛ لمخالفته نصوص إكمال الدين ونحوها، الأمر الذي قد يفرض حينئذٍ تفسير مسألة الخمس الشيعيّة على أنها مجرّد تقنين مصلحي زمني من أهل البيت لتنظيم أمور الشيعة آنذاك بمقتضى المصالح الوقتيّة كأيّ حاكم شرعي، لا بوصف ذلك تشريعاً إلهيّاً ثابتاً في أصل الدين.

كما نستفيد أيضاً هنا أنّه لا معنى للنَّسخ بعد وفاة النبيﷺ وأنّ بابه مسدود، إذا فسّر بإلغاء حكم لتأسيس حكمٍ آخر مكانه، لا تغيّر موضوع ليحلّ مكانه آخر؛ إذ النسخ يستلزم التشريع الجديد، وهو مردود وفقاً لإبطال نظرية التشريع الاستقلالي، بل إنّ النصوص الشيعية عن أئمّة أهل البيت والتي دلّت على إرجاع نصوصهمعليهم السلام إلى السنّة

---

(١) لعلّ من غير الواضح أنّ مثل السيد الخوئي قائل بدلالة آية الخمس على خمس أرباح المكاسب، وفي الوقت عينه يتحدّث هنا عن التدرّج في بيان الأحكام، فإذا كانت الآية دالّةً فهذا يعني أنّ الفهم العربي آنذاك قد تلقّى الآيةَ دالةً على خمس أرباح المكاسب، فكيف يكون البيان قد تأخّر إل مثل زمن الإمامَين الصادقَين في مطلع القرن الثاني الهجري؟! إلا إذا قيل بدلالة الآية، لكنّها دلالة خافية كشفها أهل البيت لاحقاً، وهذا خُلف الاستدلال المباشر بالآية في رأي مشهور الإماميّة، ومنهم الخوئي، فلاحظ وتأمّل جيداً.

النبوية والكتاب الكريم وتقويمها وفقهها قد تؤكّد هي الأخرى على نقد أيّ حديث عنهم ـ ولو كان صحيح السند ـ يفيد متنه نسخ آية أو حكم نبويّ حتى لو قلنا بالتشريع الاستقلالي.

١٠. نقد المتن ونظريّتَي: الاختصاص والبطون القرآنيّة

نظرية بطون القرآن الكريم من النظريات التي تملك سيادةً في الفكر الشيعي عموماً، بل يُتهم الشيعة بالترويج لهذه النظرية بغية تمرير عقائدهم بعيداً عن القوانين الصارمة لظواهر الدلالات اللفظية، ولا نريد أن نناقش في هذا الاتهام؛ لأنّه ليس موضوع بحثنا، لكن ما نريد التأكيد عليه أنّ نظرية البطون لعبت دوراً نسبيّاً في شلّ حركة نقد المتن في التراث الإمامي، لاسيما في القرون الخمسة الأخيرة، وهي الفترة التي نمت فيها أيضاً نظريّات موازية داعمة، مثل نظريّة وضع اللفظ لروح المعنى التي طرحها العرفاء وبعض الفلاسفة.

وإلى جانب هذه النظرية كانت هناك نظريّة أخرى لعبت الدور نفسه، وشهدت رواجاً عند الإخباريّين الشيعة، وما زال لها حضور في العصر الراهن ولو بشكل ضعيف، وهي النظريّة التي تقول بأنّ فهم القرآن الكريم أمرٌ خاصّ بأهل البيت، وأنّهم الذين خوطبوا بهذا الكتاب العزيز، وأنّ أيّ تفسير للقرآن لابدّ أن ينطلق من نصوصهم، وأنّ المرجعيّة المعرفيّة في التفسير هي سنّة أهل البيت لا الاجتهاد الشخصي، ولا أقلّ من أنّ الكثير من ألوان الاجتهاد الشخصي في التفسير يغدو محظوراً وفقاً لهذه النظريّة.

إذا أخذنا جماع هاتين النظريّتين أو كلّ واحدة منهما على حدة ـ ولن ندخل في تفاصيلهما هنا وحدودهما ـ سنجد لها تأثيراً في تعطيل بعض أشكال حركة نقد المتن؛ لأنّ نظرية البطون بمعناها السائد تفرض ـ في أكثر من تفسير لها ـ وجود منطقة معتمة من النصّ لا يصحّ التعامل معها وفقاً لفهمنا الظاهري لمفردات اللغة وتراكيبها، ومن ثمّ

فأيّ نص حديثي يقوم بتفسير نصّ قرآني أو بمحاكاة موضوعه بطريقة غريبة.. لا يمكن رفضه؛ لأنّه من الممكن أن يكون قد لامس بطون القرآن التي لا دراية لنا بها، فخبر مثل خبر بريد العجلي المتقدّم يمكن ممارسة نقد متني عليه كونه لا ينسجم مع بناءات اللغة العربية في البيان القرآني، لكن عندما نُدخل في الحسبان البطون القرآنية فإنّ من الممكن أن تكون هذه التراكيب القرآنية دالّةً على المعنى الذي تريده الرواية بطريقة غير مفهومة لنا؛ لأنّ اللغة العربية الظاهرية ليست هي المعيار النهائي ـ وفقاً لنظرية البطون السائدة ـ في فهم القرآن الكريم.

نحن لا ننفي نظرية بطون القرآن، بل لقد بحثناها بالتفصيل في محلّه[1]، وأثبتنا وجود بطون للقرآن، لكننا شرطنا أن تمرّ هذه البطون عبر الظواهر اللفظية بحيث يكون هناك تناسبٌ ما بين الظاهر والباطن، وتخضع عمليّة البطن لإمكانات الفهم اللغوي المفتوح ولو لم يظهر لنا للوهلة الأولى، أمّا لو فتحنا نظرية البطون بالطريقة السائدة فإنّه لن يمكن التكهّن بحال أيّ حديث أو رفضه بحجّة منافاته لظواهر اللغة الأوّلية.

والأمر يغدو أوضح لو دخلنا على خطّ اختصاص فهم القرآن الكريم بأهل البيت عليهم السلام؛ ففي هذه الحال لا يبدو من اليسير الاحتكام للنصّ القرآني في نقد المتن الحديثي؛ لأنّ المفروض أنّ النص القرآني لم يعد فهمه بأيدينا حتى نحاكم الحديث وفقه، إلا إذا فسّر هذا النص بحديثٍ آخر فيغدو التعارض بين الحديثين لا بين القرآن والحديث حتى نجري قواعد نقد المتن في مخالفة القرآن الكريم مثلاً.

هذا، وقد بحثنا بالتفصيل في دراساتنا القرآنية نظريّة الاختصاص التي طرحها بعض الإخباريّين، وأثبتنا بطلانها، وفاقاً للكثير من علماء أصول الفقه الإسلامي وعلماء التفسير القرآني.

إنّ مثل هذه النظريات ـ البطون والاختصاص ـ إذا لم تنضبط لقواعد صارمة سوف

(١) راجع: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٦٧ ـ ٤٣١.

تعيق كثيراً جدّاً إمكانية نقد الروايات الكلامية والتاريخية والقصصية والتفسيريّة، وستحدّ من قدرة الباحث الإسلامي على الاحتكام لمرجعيّة القرآن الكريم في ممارسة نقد متني للحديث.

١١. الدور الوظيفي أو نقد المتن بين الإبطال والإثبات

لقد وضع العلماء المسلمون قواعد لنقد المتن، كمخالفة القرآن الكريم ومخالفة العقل ومخالفة حقائق التاريخ وركاكة البنية اللفظيّة أو المعنوية للحديث وغير ذلك، وهذه المعايير وغيرها تنفع في نقد المتن الحديثي، ويستخدمها العلماء في مجال تصفية الحديث الشريف.

على خطّ آخر، ثمّة جدل بين العلماء المسلمين لاسيما في العصر الحديث، في مرجعيّة نقد السند أو نقد المتن، ففيما تميل تيارات فكرية وحديثية كبرى إلى مرجعيّة نقد السند بدرجة أساسية حيث نجد معها التركيز على المعايير السنديّة ودراسة حال الرواة، نجد فريقاً آخر يسعى لجعل تحليل متن الحديث هو المعيار في التعاطي معه، فإذا وافق القرآن والعقل والتاريخ ومنطق الأشياء أخذنا بالحديث وإلا طرحناه.

وقد نظّر بعض العلماء المعاصرين لهذا الموضوع، بجعل نقد المتن هو المعيار دون نقد السند، على أساس أنّ نقد السند أقصى ما يفيد الظنّ، فيما نقد المتن يوصلنا إلى اليقين بصدور هذا الحديث أو ذاك أو عدم صدورهما، على أساس أنّ أحاديث العرض على القرآن الكريم تفيد أنّ ما وافق الكتاب فخذوه وما خالفه فدعوه، فهي أحاديث تبطل المخالف وتثبت الموافق، لا أنّها تفيد في الإبطال فقط[1].

إلا أنّنا نختلف مع هذا المنهج، ونجد أنّ نقد المتن يلعب دوراً إبطاليّاً، ويندر أن تكون

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: علي حسن مطر الهاشمي، إثبات صدور الحديث بين منهجي نقد السند ونقد المتن: ١٨٨ ـ ١٩٢.

معه حالات يمكن فيها إثبات صدور النص بعيداً عن السند والمصدر، وبعبارة أخرى: إنّ معيارية المتن لا تحسم ـ على مستوى القاعدة ـ حيثية الصدور في الحديث، نعم لها القدرة على حسم حيثية عدم الصدور، فلو كان المتن مخالفاً للقرآن لأمكن لقانون معيارية المتن أن يسقط الرواية عن الاعتبار، لكنّ مجرد عدم معارضتها للقرآن، أو وجود مناخها في القرآن لا يعني أنها قد صدرت بالفعل.

فإذا أراد المستدلّ هنا أن يقدّم منهج معيارية المتن على السند بحجّة أنّ الأول يقيني والثاني ظني، فهذا لن يسلم له، بل ستكون نسبة الظنية في المجال المتني أكثر أو مساوية لما هو حاصل في مجال السند، فسيرد عليه الإشكال الذي أورده هو بنفسه على منهج نقد السند.

وأمّا أحاديث العرض على القرآن الكريم فهي:

أوّلاً: لا تثبت كلّها أنّ ما وافق كتاب الله فقد صدر واقعاً؛ لأنّ غاية ما فيها هو لزوم الأخذ بما وافق كتاب الله، ويمكن أن يكون الأمر بذلك راجعاً إلى أنّ أغلب ما وافق كتاب الله من الأحاديث التي بين أيدينا قد صدر واقعاً، فتقدّم هذه النصوص بنفسها معياراً لوزن الحديث بحسب الظنّ الغالب لا كاشفةً عن الصدور الواقعي. وبعبارة أخرى: إنّ الأمر بالأخذ بالخبر الموافق للكتاب غاية ما فيه إعطاء الحجية لطريق ظنّي، تماماً كالأمر بالأخذ بخبر الثقة حيث لا يعني بالضرورة أنّ خبر الثقة يقيني الصدق، فليُلاحظ ذلك جيّداً.

ثانياً: قد بحثنا بالتفصيل في أخبار العرض على الكتاب، وتوصّلنا إلى أنّ مقارنة الأخذ بما وافق مع ترك ما خالف، غاية ما تُثبته أنّ الحديث لو كان تاماً من سائر الجهات يمكن الأخذ به نتيجة الموافقة، لا أنّ محض الموافقة كافٍ، وذلك أنّ المراد من الأخذ بما وافق هو الإقرار بأنّ هذا الحديث غير مطروح بملاك المخالفة، لا أنّه مأخوذ بملاك الموافقة، وقلنا بأنّ هذا هو القدر المتيقّن من دلالة مجموع تلك الأحاديث، فراجع[1].

---

(١) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٢١٣ ـ ٢٧٩.

إنّ مشكلة العديد من الدارسين في مجال نقد السند والمتن، أنّهم يشعرون أنهم مضطرون إما إلى تبنّي السند أو المتن، مع أنه يمكن الجمع بينهما، ليكون هذا الجمع هو القادر على تحصيل اطمئنان قويّ في النفس يؤمّن الإثبات التاريخي والصدوري للحديث، فإذا كان السند لا يكفي والمتن كذلك، إلا أن ضمّهما إلى بعضهما وإعمال معاييرهما على الحديث قد يقويّ حالة الوثوق حينئذٍ.

ونكتفي بهذا القدر من مسائل نقد المتن مما يتصل بالجانب الكبروي والتقعيدي المرتبط بنظريّة حجيّة الأخبار، أما تطبيقات نقد المتن في علم الكلام والفقه والتاريخ والطب وغيرها، فهو موكول إلى الدراسات التطبيقيّة لتلك الروايات.

خاتمة واستنتاج

من مجموعة النقاط التي عالجناها في محور نقد المتن، يمكن الخروج بالآتي:

١ ـ يحتاج الدرس الحديثي اليوم إلى جهود كبيرة لتطوير نقد المتن بعد تفعيله، فهذه العمليّة تملك شرعيّتها المعرفيّة والدينية، بل وتحظى بالدعم والتأييد من الحديث الشريف نفسه، وقد مارسها العلماء منذ قديم الأيام.

٢ ـ إنّ ما ذكره بعض المستشرقين في هذا المضمار من النقد على العلماء المسلمين في تخلّيهم عن نقد المتن غير صحيح، وإن كان له وجه بنحو جزئي، وقد بينّا أنّ التجارب الإسلامية في هذا المجال كانت مقدّرة ومشكورة.

٣ ـ لقد وضع العلماء المسلمون قواعد لنقد المتن وطبّقوا الكثير منها في ثنايا معالجاتهم العلمية، وقد استعرضنا هذه المعايير في النقد المتني وعلّقنا على بعضها.

٤ ـ إنّ عمليات نقد المتن تؤثر تأثيراً كبيراً على قيمة الحديث ودرجة اعتباره، فقد تسقطه عن الاعتبار في بعض الأحيان وتنفي صدوره من المعصوم، فيما نجدها في أحيان أخرى تسقط الإرادة الجدّية من النص الحديثي، ونجد ثالثة أنّ النقد المتني يعطينا صورة

أكثر دقّة عن حال الناقل ودرجة ضبطه وتدقيقه في عمليات النقل التي قام بها، ممّا يستدعي تعاملاً خاصّاً مع هذا الحديث أو ذاك.

٥ ـ إنّ النظرية التي يملكها الباحث الإسلامي حول معارضة الحديث للقرآن الكريم تترك آثاراً كبيرة، فإذا حصر المعارضة في إطار التباين الكلّي وفقاً لنظام النسب الأربع المنطقيّة فإنّ نشاط النقد المتني سوف يتضاءل تلقائيّاً، على خلاف الحال لو وسّع مفهوم معارضة الكتاب الكريم، كما فعل بعض العلماء المتأخرين، فإنّ النشاط النقدي سوف يصبح أوسع وأكثر شموليّةً.

٦ ـ إنّ نظريّة التقيّة في بيان الأحكام الشرعيّة والتي آمنت بها الطائفة الإماميّة لها تأثير واضح على طبيعة تعاطينا مع صدور الحديث، حيث تعيق إعاقةً واضحة ـ في غالب الأحيان ـ قدرتَنا على إثبات الوضع في الحديث نتيجة النقد السندي، كما يمكنها إعفاء الرواة من تهمة الكذب حتى لو جاؤوا برواية تخالف العقل والصواب، لكنّها تستطيع إسقاط الإرادة الجديّة من الحديث، واعتقادنا الشخصي أنّه قد حصل بعض الإفراط في الثقافة الشيعية في تطبيق قانون التقية على أهل البيت أنفسهم في مجال بيان الأحكام، وأنّ الأمور لا تبلغ حدّ تصوّر صدور هذا الكمّ الكبير من الأحاديث عنهم بنحو التقيّة.

٧ ـ تتخذ الممارسات الإسلاميّة موقفاً متحفّظاً إزاء اعتماد العلم الحديث والدراسات العقليّة أساساً للنقد المتني وإن كانت تقبل به من الناحية النظرية، والسبب في ذلك يعود إلى قلّة الوثوق بتفاصيل المعطيات العلمية التي يُنظر إليها بوصفها نظريات وليست حقائق ثابتة؛ لكثرة التبدّل والتحوّل فيها، ومن ثمّ فالنقد المتني وفقاً لأصول العلم والعقل يحتاج إلى جهود أكبر واحتياط بدرجة أعلى كي لا تُهدر السنّة بأيّ ادّعاءٍ علمي لم يُحسم أو يصبح حقيقةً ثابتة، ومن هنا فصّلنا بين العقل الاستدلالي والعقل الاستبعادي في الموضوع.

٨ ـ إنّ القبول بالسنّة المؤسّسة لأهل البيت في الاعتقاد الإمامي يقلّص من فرص النقد

المتني، على خلاف رفض هذه النظرية كما هو الصحيح الذي ذهب إليه جماعة من علماء المذهب الإمامي؛ وذلك أنّ النصوص الواردة عن أهل البيت مما لا عين له ولا أثر في الكتاب الكريم ولا في المنقولات النبوية ولو بنحو العموم بحيث لا يمكن أن يكون موجوداً دون أن ينقل عن الحقبة النبويّة، هذه النصوص إذا رفضنا فكرة تأسيسيّة سنّة أهل البيت فسوف تقع موقع الشك متناً أو يفرض ذلك تفسيرها بوصفها قوانين زمنية ذات مصالح وقتية، وليست تشريعات دينية.

٩ ـ ثمّة نظريتان تحدثان إرباكاً في بعض عمليات النقد المتني، وهما:

أ ـ نظرية اختصاص فهم القرآن الكريم بالنبي وأهل البيت تكويناً أو تشريعاً، حيث تُعجِزُنا عن نقد الحديث انطلاقاً من معارضته للقرآن؛ لأنّ المفروض أننا لا نفهم القرآن حتى ننقد الحديث وفق فهمنا للكتاب، أو أنّنا ممنوعون شرعاً من تفسيره.

ب ـ نظرية البطون القرآنية ببعض تفسيراتها، حيث تسمح بتأويل الكثير من النصوص الحديثية التي تبدو غير متوالفة مع بنية النص القرآني، انطلاقاً من كونها تتعاطى مع البطون القرآنية التي لا ندركها.

إنّ نظرية الاختصاص باطلة، وفاقاً لمشهور علماء أصول الفقه وخلافاً للإخباريين، كما أنّ نظرية البطون صحيحة، لكن بشرط أن تكون البطون منسجمة مع الظواهر وتعدّ تعميقاً لها، بحيث تمر العملية التفسيرية للبطن عبر جسر الظهورات اللفظية من خلال المقارنات والمقاربات بين الآيات القرآنية الكريمة لا بطريقة تتعالى عن هذا المنهج، وليس ما لا نفهمه من القرآن مبرراً كافياً لردّ الحديث الذي يحكي عنه، بل لابدّ أن يكون الحديث غير متوالف مع الكتاب.

١٠ ـ الذي نعتقده في مسألة الدور الوظيفي للنقد المتني هو أنّ نقد المتن يبطل النصّ كلاً أو جزءاً، ولكنّه لا يقدر عادةً ـ وفق القواعد المتوفّرة له اليوم ـ أن يثبت نصّاً لوحده، ونحن وإن كنا لا نميل إلى اعتماد المنهج السندي منهجاً وحيداً في الإثبات التاريخي

للحديث، لكننا نرى أنّ المنهج المتني لا يكفي للإثبات لوحده أيضاً، خلافاً لمحاولات بعض العلماء المتأخرين في هذا الصدد، ونجد أنّ الجمع بين المنهجين: السندي والمتني، هو الأوفر حظاً في التوصّل إلى إثبات تاريخي أفضل للسيرة والنصوص الحديثية.

١١ ـ لم يثبت وجود أصول مسبقة بعنوان: أصل عدم الزيادة وأصل عدم النقيصة، بل القضية تابعة لدراسة الملابسات والمعطيات والقرائن، والترجيح الموجب لحصول الاطمئنان من خلالها أو الرجوع للأخذ بالقدر المتيقّن.

فهرس المحتويات

المحور الثاني

نظريّة الحجيّة بين الوثوق والوثاقة

المحور الثالث

نظريّة الحجيّة بين الوثاقة والعدالة

المحور الرابع

سلامة الاعتقاد أو المصادر الحديثيّة للمذاهب الإسلاميّة، الحجيّة والاعتبار

المحور الخامس

نظريّة الجبر السندي

المحور السادس

نظريّة الوهن السندي أو قاعدة الإعراض

المحور التاسع

مديات حجيّة الحديث في ميزان أقسام الحديث وأنواعه

الفصل الثاني
دائرة حجية الحديث
في نطاق حيثيات المتن وجهات المضمون

المحور الأوّل
نقد المتن الحديثي